Vladimir Lossky

Introducere în teologia ortodoxă

În româneşte de Lidia şi Remus Rus
Prefaţă de Pr. Prof. D. Gh. Popescu
Tipărită la editura Enciclopedică Bucureşti, 1993 şi
Editura Sofia, Bucureşti, 2006

Ediţie electronică

APOLOGETICUM
2006

Scanare: Corina
Corectura I: Elena
Corectura II: Apologeticum
Digitalizare pdf : Apologeticum

Prefață

Un bun cunoscător al persoanei şi operei lui Vladimir Lossky spunea despre el că a fost unul dintre acei teologi ortodocşi ai secolului nostru care s-au gândit să prezinte Ortodoxia în Vest nu doar ca pe o simplă formă istorică a Creştinătății răsăritene, ci, înainte de toate, ca pe un adevăr permanent şi universal. Această mărturie a constituit preocuparea majoră a vieții sale şi l-a călăuzit să lucreze în două domenii care se completau în duh: teologia bizantină, continuatoare organică a tradiției Părinților răsăriteni, şi Evul Mediu latin, unde a căutat, cu precădere la Meister Eckhart, posibile puncte de contact cu Răsăritul ortodox.

Acest dublu interes a reprezentat o continuare pe plan strict ştiințific a tradiției celor mai bune cercuri academice din St. Petersburg, cărora le aparținea şi familia lui Lossky, tradiție care a produs nu numai bizantinologi, dar şi medievişti de marcă.

Dar aspectul spiritual al schismei dintre Occident şi Orient a fost cel care l-a călăuzit pe Lossky pe calea parcursă ca cercetător şi teolog. Punctul care i s-a părut lui că divide pe creştini între ei şi care i-a reținut atenția în mod cu totul deosebit a fost doctrina despre purcederea Duhului Sfânt şi despre energiile necreate ale lui Dumnezeu, în toate scrierile sale se remarcă intenția de a prezerva integritatea Ortodoxiei şi dorința de dialog cu Occidentul creştin.

Dar accentul pe care Lossky l-a pus pe Duhul Sfânt şi pe energiile necreate ca expresie a lucrării şi prezenței lui Dumnezeu în creație are importanță considerabilă nu numai pentru dialogul teologic dintre Est şi Vest, dar şi pentru lumea contemporană care trăieşte drama rupturii abisale dintre natural şi supranatural, cu toate consecințele spirituale şi morale decurgând de aici. Datorită acestei rupturi provocate de absența energiilor necreate, Dumnezeu a fost închis într-o transcendență inaccesibilă, de factură deistă, devenind lipsit de semnificație pentru viața spirituală şi morală a omului. Aşa se explică motivul pentru care în secolul al XIX-lea se susținea că „nu mai este loc pentru Dumnezeu”.

Lumea, la rândul ei, s-a închis în imanență, transformându-se într-o uriaşă maşină care funcționează prin ea însăşi, fără nici o intervenție a lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, orice intervenție a lui Dumnezeu în lume era respinsă din principiu, fiind considerată un atentat la autonomia şi libertatea omului. Rezultatul acestui proces de secularizare a lumii s-a manifestat printr-un progres remarcabil al ştiinței şi tehnologiei, este adevărat, dar şi printr-un regres de ordin religios, care a scufundat omul într-o acută criză spirituală şi morală. Lumea s-a transformat într-o uriaşă necropolă, supusă legilor deterministe ale compunerii şi descompunerii, ale naşterii şi morții, lipsită de adierea nemuririi şi a eternității, care îşi au izvorul lor numai în Dumnezeu, adică dincolo de orizontul acestei lumi supuse, în permanență, transformării şi devenirii.

Doctrina creştină despre Duhul Sfânt şi energiile necreate, puse în evidență cu atâta strălucire de Lossky, vine să acopere prăpastia dintre natural şi supranatural şi să constituie puntea de diamante dintre Dumnezeu şi lume. Prin natura Sa, Dumnezeu rămâne transcendent lumii, fiindcă natura lui Dumnezeu este necreată, în timp ce natura lumii este creată. Dar aşa cum razele de soare izvorăsc din discul solar şi coboară pe pământ, tot astfel razele de lumină, viață şi iubire sunt energiile necreate care izvorăsc din ființa Dumnezeirii şi îmbrățişează întreaga creație. Pe firul acestor energii necreate, Duhul Sfânt coboară în Biserică, începând cu Cincizecimea, pentru ca să înalțe omul către Dumnezeu şi comuniunea cu El, singura care poate să satisfacă setea lui de desăvârşire şi eternitate. „Adevărul omului, spune Lossky, este dincolo de orice condiționare, iar demnitatea sa constă în capacitatea de a se elibera de propria natură, de determinismul lumii, nu prin abandonarea naturii ca atare, aşa cum se întâmplă în doctrinele orientale, ci prin transfigurarea ei în Hristos-Dumnezeu,

prin Duhul Sfânt".

În lucrarea de față, ca şi în alte lucrări ale sale, Lossky caută să prezinte doctrina creştină în lumina Duhului Sfânt şi a energiilor necreate, ca punte dinamică între Dumnezeu şi lume. Marele merit al Introducerii în teologia ortodoxă *constă în faptul că îşi propune şi reuşeşte să ne împărtăşească valorile nepieritoare ale Ortodoxiei răsăritene, cu geniul ei mistic inefabil, prin intermediul acelei culturi animate de claritate şi distincție aparținând Occidentului. Ca şi în cazul lui Nichifor Crainic, considerăm că lucrarea lui Lossky vine să reia dialogul dintre teologie şi cultură.*

Pr. Prof. D. Gh. Popescu

PROLOG
Credinţă şi teologie

Gnoza autentică nu poate fi separată de harismă, de iluminarea prin har care transformă capacitatea noastră de înţelegere. Întrucât obiectul contemplaţiei îl constituie o existenţă şi o prezenţă personală, adevărata *gnoză* implică întâlnire, reciprocitate, *credinţa* ca adeziune personală faţă de prezenţa personală a lui Dumnezeu Care Se descoperă pe Sine.

În sensul strict al cuvântului, pentru asceţii Răsăritului creştin, gnoza constituie apogeul vieţii de rugăciune - punctul culminant în care gnoza este *dată* de către Dumnezeu omului, „care se cunoaşte pe sine ca fiind supus greşelii", spune Evagrie[1], şi îşi transformă nimicnicia în deschidere întru credinţă. Ne este cunoscută afirmaţia evagriană, devenită maximă: „Cel care are o rugăciune curată este teolog adevărat, iar cel care este teolog adevărat are o rugăciune curată".

Rugăciunea curată implică însă o stare de tăcere. Isihaştii sunt „păstori ai tăcerii": întâlnire şi har, gnoza se situează dincolo de *nous;* ea necesită depăşirea şi suspendarea gândirii.

De aceea această idee de gnoză necuvântată, înţeleasă ca teologie adevărată, nu corespunde în mod direct învăţăturii teologice, unei teologii care poate şi trebuie să se exprime prin cuvânt. Temelia nemijlocită a învăţăturii teologice este întruparea Cuvântului - ca şi în cazul iconografiei, întrucât Cuvântul S-a întrupat, El poate fi gândit şi învăţat - şi în acelaşi mod, El poate fi pictat.

Întruparea Cuvântului nu are însă altă ţintă decât de a ne îndruma spre Tatăl, în Duhul. Teologia în calitatea ei de cuvânt şi gândire trebuie să tăinuiască în mod necesar o dimensiune gnostică în sensul teologiei contemplaţiei şi a tăcerii. Este vorba de deschiderea gândirii noastre spre o realitate care o depăşeşte. Este vorba de un mod de a gândi, în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă şi cuprinsă, mortificată şi însufleţită de credinţa contemplativă. Astfel, învăţătura teologică se situează în mod dificil între *gnosis* - harismă şi tăcere, cunoaştere contemplativă şi cunoaştere existenţială - şi *episteme* - ştiinţă şi gândire raţională.

Limbajul teologic se foloseşte de *episteme,* însă nu se poate reduce la aceasta fără a ieşi din nou din această lume. El trebuie să îndrume spiritul pe calea contemplaţiei, spre rugăciunea curată în care gândirea se suspendă, spre inefabil.

Indispensabilă creştinului conştient, care gândeşte, învăţătura teologică constituie în acelaşi timp o necesitate şi o piedică. Gnoza ca act contemplativ este o ieşire spre starea veacului ce va să fie, o viziune a ceea ce este dincolo de istorie, a ceea ce desăvârşeşte istoria, o proiectare a eshatologiei în clipa prezentă. Gnoza este eshatologică - o dezvăluire a acelei

[1] Evagrie, de origine din Pont, a fost un ucenic al Sfântului Vasile cel Mare, care l-a făcut citeț și al Sf. Grigore de Nazianz, care l-a sfințit întru diacon. La anul 379 pare să fi venit cu Sf. Grigorie de Nazianz, la Constantinopol, unde a rămas câtăva vreme şi după plecarea aceluia, pe lângă patriarhul Nectarie. Bun cuvântător şi temeinic instruit în ale teologiei, ţinea în acel timp predici foarte apreciate în legătură cu controversele dogmatice ale vremii. Diferite motive l-au îndemnat totuşi să plece de la Constantinopol în Ierusalim, iar după o scurtă şedere acolo, la anul 382 se duse în Egipt, închinându-se vieţii de pustnic, în care a avut ca îndrumător pe Macarie cel Mare.

Scaunul episcopal, oferit lui de Teofil al Alexandriei, l-a respins în chip statornic. Moare la anul 399. Citind cu multă râvnă pe Origen, a împrumutat de la acesta teoria preexistenţei sufletelor şi a restabilirii finale a tuturor (apocatastasă). De aceea sinodul al 5-lea l-a condamnat ca origenist. Acest fapt a avut ca urmare că textul grec (original) al scrierilor sale nu s-a mai păstrat, afară de unele extrase, puse şi acelea de cele mai multe ori sub alte nume, mai ales sub al lui Nil Ascetul. Operele lui întregi s-au păstrat numai în traduceri siriace şi armene, adică la creştini monofiziţi.

Mai multe despre viaţa şi scrierile lui Evagrie, vezi *Filocalia*, vol. 1, ediţia a IV-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1993 sau versiunea electronică oferită de Apologeticum, la http://apologeticum.net (nota Apologeticum).

tăceri despre care Sf. Isaac Sirul[2] spunea că reprezintă limba lumii ce va să fie.

Dimpotrivă, învățătura teologică este făcută pentru lucrarea istorică de aici. Ea trebuie adaptată spațiului şi timpului, contextelor şi momentelor. Cu toate acestea, ea nu trebuie să ignore niciodată contemplația; ea trebuie să se hrănească din clipele tăcerii eshatologice şi să încerce să exprime sau cel puțin să sugereze inefabilul. Hrănită din contemplație, ea nu se închide în tăcere, ci caută să dea glas tăcerii, cu smerenie, printr-un nou mod de a folosi gândirea şi cuvântul.

Din acest motiv, teologia trebuie să fie preamărire şi să ne predispună a-L preamări pe Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nazianz[3], Sf. Simeon Noul Teolog[4], ambii meritând numele de „teolog", s-au exprimat prin intermediul poeziei inspirate. Sf. Ioan Damaschin este autorul unor imne minunate, pe care încă le mai cântăm; o dată cu el, teologia a devenit laudă liturgică. Până şi cele mai scolastice formulări ale sale nasc avânturi poetice.

Cu toate acestea, gândirea teologică poate deveni o piedică şi de aceea trebuie să evităm a ne lăsa în voia ei sau a ne abandona iluziei febrile a conceptelor. Diadoh al Foticeii[5] (cap. 67 şi 68) ne aminteşte că intelectul, înainte de a fi realizat rugăciunea pură, se află într-o stare de mărginire, de nelinişte, ca şi cum ar fi micşorat de către rugăciune, preferând atunci gândirea teologică ce îi permite să se „dilate". Nu trebuie să uităm că există o rugăciune care depăşeşte această „dilatare" - starea acelora ce, în străfundul ființei lor, simt preaplinul harului divin.

Gândirea teologică este menită să predispună la preamărire şi să exprime contemplația. Trebuie să ne ferim însă ca ea să devină o evadare din „constrângerea" necesară a rugăciunii şi să înlocuiască taina trăită în tăcere cu scheme mentale, desigur, uşor de aplicat, şi a căror folosire poate să încânte, dar care sunt, în ultimă analiză, lipsite de conținut.

Între „cuvintele ce nu se pot rosti", auzite de Sf. Apostol Pavel în „cel de-al treilea cer" (acela care depăşeşte opoziția dintre cerul sensibil şi cel inteligibil şi reprezintă însuşi Divinul, Necreatul), şi simpla *episteme,* ispita permanentă a teologului, unde anume ar fi cel mai potrivit să plasăm învățătura teologică? Termenul corect ar putea fi *sophia,* înțelepciune. Desigur, înțelepciunea este un nume divin. Cuvântul trebuie însă folosit în sensul lui primar, care, în Grecia antică, indica o anumită însuşire umană, cu precădere o îndemânare, îndemânarea inspirată a meşteşugarului şi a artistului. La Homer, *sophia,* acea *entechnos sophia* a vechilor greci, desemna iscusința meşteşugarului, a artistului, a poetului. Septuaginta a tradus prin *Sophia* expresia ebraică ce desemna înțelepciunea divină înțeleasă ca abilitatea desăvârşită dovedită de Dumnezeu în lucrarea Sa. Acest sens alătură celui de *iconomie* şi pe cel exprimând o anume chibzuință: *phronesis* şi *sophia* sunt aici foarte apropiate.

Teologia înțeleasă ca *sophia* se înrudeşte atât cu *gnosis,* cât şi cu *episteme.* Ea se exprimă rațional, însă caută întotdeauna să treacă dincolo de concepte. Intervine aici un

---

[2] Mai multe despre Sf. Isaac Sirul a se vedea Introducerea la *Filocalia,* vol. 10, în traducerea Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1981 sau versiunea electronică oferită de Apologeticum pe CD-ul *Filocalia românească* în format digital, la http://apologeticum.net (nota Apologeticum).

[3] Sf. Grigorie de Nazianz se naşte la Arinaz, aproape de Nazianz pe la 329-330 şi moare pe la 389 sau 390, în vârstă de aproape 60 de ani. Opera Sf. Grigorie de Nazianz sau teologul e întinsă, bogată şi variată. Cuprinde 4 volume din P.G. 35-38. E scrisă în proză şi versuri Această operă se împarte în *cuvântări, poeme şi scrisori*. Mai multe detalii despre viața şi opera Sf. Grigorie de Nazianz, a se vedea la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*. *Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, EIBMO, Bucureşti, 1956, pp. 177-185 sau Idem, *Patrologie*, Sfânta Mânăstire Dervent, 2000, pp. 120-125. (nota Apologeticum).

[4] Sf. Simion Noul Teolog (949 - 1022). Amănunte despre viața şi opera sa a se vedea în introducerea la *Filocalia,* vol. VI, în traducerea Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Bucureşti, 1977, reeditat la Editura Harisma, Bucureşti, 1994 şi Editura Humanitas, Bucureşti, 2004. Vezi şi versiunea electronică oferită de Apologeticum pe CD-ul *Filocalia românească*, la http://apologeticum.net (nota Apologeticum). Se mai poate consulta şi studiul introductive la volumul Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice. Scrieri I*, Studiu introductive şi traducere de diac. Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, volum reeditat în 2001 la aceeaşi editură. (nota Apologeticum).

[5] Amănunte despre viața şi opera lui Diadoh al Foticeei a se vedea introducerea la *Filocalia*, vol. 1, în traducerea Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, volum reeditat de Editura harisma în 1993 şi de Editura Humanitas în 1999. (nota Apologeticum).

moment necesar al *neputinței* gândirii umane în fața tainei care doreşte să se facă cunoscută. O teologie care se constituie în sistem este întotdeauna primejdioasă. Ea încarcerează în sfera închisă a gândirii realitatea spre care trebuie să se deschidă gândirea.

La Sf. Apostol Pavel, cunoaşterea lui Dumnezeu se înscrie într-o relație personală exprimată în termenii reciprocității: reciprocitate cu obiectul teologiei (care, în realitate, este subiect) şi, de asemenea, reciprocitate cu cei cărora cuvântul teologic le este adresat. Pe scurt, această cunoaştere este comuniune: cunosc în măsura în care sunt cunoscut, înainte ca teologia creştină să se fi dezvoltat, această taină a comuniunii pare absentă în gândirea greacă; se regăseşte doar la Filon, mai precis, într-un context în parte biblic. Teologia se situează astfel în raport cu revelația, în care inițiativa îi aparține lui Dumnezeu, angajând totodată un răspuns din partea omului; răspunsul liber al credinței şi al dragostei, pe care teologii Reformei l-au uitat adeseori. Angajarea lui Dumnezeu implică angajarea noastră. Căutarea teologică presupune, prin urmare, venirea prealabilă a ceea ce este căutat, sau mai precis, a Celui Care a venit printre noi şi Se află prezent în noi; Dumnezeu a fost cel dintâi care ne-a iubit şi ne-a trimis pe Fiul Său, după cum spune Sf. Ioan. Această venire şi această prezență sunt cunoscute prin mijlocirea credinței, care, mai presus de orice şi în mod obligatoriu, stă la temelia gândirii teologice. Desigur, credința este prezentă în toate domeniile, în toate ştiințele spiritului, însă numai ca supoziție sau ca ipoteză de lucru: momentul credinței rămâne umbrit de o incertitudine, pe care numai probele o pot înlătura. Credința creştină este, dimpotrivă, adeziunea față de o prezență care conferă certitudinea, dar într-o asemenea măsură, încât certitudinea este aici prioritară. „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute" (Evrei 11, 1). Ceea ce căutăm este întotdeauna prezent, ne precede, făcând posibilă însăşi căutarea noastră. „Prin credință înțelegem că s-au întemeiat veacurile" (Evrei 11, 3). Astfel, credința ne permite să gândim, ne dă adevărata capacitate de înțelegere. Cunoaşterea ne este dată prin credință, cu alte cuvinte, prin libera noastră participare la prezența Celui Care Se revelează pe Sine. Prin urmare, credința nu este o atitudine psihologică, o simplă încredere, ea este o relație ontologică între om şi Dumnezeu, o relație lăuntric obiectivă, pentru care catehumenul se pregăteşte şi prin care sunt conferite celor credincioşi Botezul şi Mirungerea, daruri ce restaurează şi însuflețesc natura cea mai profundă a omului. „Prin Botez, spune Irineu, se primeşte canonul nestrămutat al adevărului". Este, înainte de toate, „regula credinței", transmisă celui inițiat, însă această *regula fidei* (Tertullian, Irineu) implică însăşi capacitatea de a o primi. „Ereticii, care au pervertit regula adevărului, scria Sf. Irineu[6], se predică pe ei înşişi crezând că predică creştinismul" *(Adversus haereses, III).*

Această capacitate defineşte existența personală a omului, este propria lui natură făcută să se integreze vieții divine, ambele mortificate în starea lor de izolare şi de moarte, dar însuflețite prin prezența Duhului Sfânt. Credința, înțeleasă ca participare ontologică în cadrul unei întâlniri între persoane, este, aşadar, prima condiție a cunoaşterii teologice.

Prin urmare, teologia ca *sophia* ar fi capacitatea, putința de a adapta gândirea la revelație, de a-şi găsi cuvinte măiestrite şi inspirate, care să depună mărturie asupra acesteia din urmă în limbajul propriu rațiunii umane, dar depăşindu-i limitele, pentru a răspunde nevoilor imediate. Este vorba de o reconstrucție lăuntrică a facultăților noastre cognitive, condiționată de prezența în noi a Duhului Sfânt. „Iar voi, ungere aveți de la Cel Sfânt şi ştiți toate... ungerea pe care ați luat-o de la El rămâne întru voi şi n-aveți trebuință ca să vă învețe cineva, şi precum ungerea Lui vă învață despre toate... rămâneți întru El, aşa cum v-a învățat" (I Ioan 2, 20, 27). Aici, ungerea - *chrisma* - semnifică prezența Duhului Sfânt, creştinii fiind cei unşi, Hristoşii Domnului. Prin urmare, nimeni nu ne poate învăța adevărul dacă această

[6] Nu se cunoaşte exact data naşterii sale. Cercetătorii o aşează între 115 – 140. A fost ucenicul Sf. Policarp al Smirnei. A murit martir pe la anul 202 în timpul domniei lui Septimiu Sever. Mai multe amănunte despre viața şi opera sa a se vedea la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*. *Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, EIBMO, Bucureşti, 1956, pp. 177-185 sau Idem, *Patrologie*, Sfânta Mânăstire Dervent, 2000, pp. 120-125. (nota Apologeticum).

prezență, care ne deschide toate posibilitățile de cunoaştere, nu este deja în noi. Aceasta este o adevărată transpunere creştină a *anamnezei* platoniciene, deoarece *chrisma* ne dă cunoaşterea tuturor lucrurilor; creştinul cunoaşte totul, însă teologia este necesară pentru a stimula această cunoaştere. Descoperim deja la Profeți, în special la Ieremia, ideea acestei cunoaşteri care va fi dată tuturor oamenilor de Duhul lui Dumnezeu: „Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie... că toți de la sine Mă vor cunoaşte" (Ieremia 31, 33-34).

În afara credinței, teologia nu are nici un sens; ea nu poate fi întemeiată decât pe evidența lăuntrică a adevărului întru Duhul Sfânt, pe învățarea adevărului prin adevărul însuşi. *Regula fidei* este o primă modalitate de realizare a acestei evidențe. Această evidență lăuntrică este subliniată de Fericitul Augustin[7] în tratatul despre *Stăpânul Lăuntric,* prin cuvintele: am vorbit înaintea tuturor. Cu toate acestea, cei în care mirungerea nu vorbeşte, cei care nu sunt învățați lăuntric de către Duhul Sfânt pleacă întotdeauna neînvățați. „Trupul Celui care ne învață se află în ceruri; eu vorbesc despre Domnul...". „Singură lucrarea lui Hristos în inimă face ca inima să nu rămână în însingurare. Numai învățătorul Lăuntric ne învață. Acolo unde mirungerea Sa lipseşte, cuvintele care ne asaltează din afară nu au nici un răsunet în urechi".

Prin urmare, nimeni nu îşi poate aroga dreptul suprem de a învăța în Biserică. Duhul este dat tuturor, ungerea - singurului învățător, lui Hristos. Duhul ce îl inspiră pe învățător trebuie să se găsească şi în cei ce îl ascultă, altminteri ei nu vor auzi nimic. În acest fel, ei vor fi nu numai auditori, ci şi judecători. Fiecare trebuie să devină un martor al adevărului. Sensul învățăturii exterioare constă în a stimula darul Duhului în aşa măsură, încât gândirea noastră să participe, de asemenea, la credință. Credința trebuie să fie conştientă; ea trebuie să ne descopere, printr-o cunoştință existențială, „esența lucrurilor" la care nădăjduim, prezența lor în noi. Credința mortifică şi totodată stimulează intelectul, ea face ca rațiunea să dea roade printr-o nouă relație existențială cu Dumnezeu, relație proprie creştinismului şi care constituie criteriul nostru lăuntric al adevărului.

Dumnezeu ne vorbeşte prin Fiul Său; întruparea desăvârşeşte revelația. Ea descoperă şi constituie însăşi revelația. A gândi teologic nu înseamnă a gândi despre această revelație, ci a gândi cu ajutorul ei. Adeseori Părinții fac referire la „filosofia noastră", însă metoda acestei „filosofii" (care înseamnă, de fapt, teologie) se întemeiază pe o abordare opusă speculației. Teologia porneşte de la un dat: revelația, „în zilele acestea mai de pe urmă (Dumnezeu) ne-a grăit nouă prin Fiul" (Evrei l, 2). Filosofia care face speculații asupra lui Dumnezeu porneşte, dimpotrivă, de la o idee. Pentru teolog, punctul de pornire este Hristos şi tot acesta este punctul de sosire. Filosoful ajunge la o idee pornind de la altă idee sau de la un grup de fapte generalizate potrivit unei idei. Pentru anumiți filosofi, a-L căuta pe Dumnezeu reprezintă o necesitate inerentă gândirii lor; Dumnezeu trebuie să existe pentru a da coerență concepției lor despre univers. Ca atare, urmează căutarea argumentelor care să demonstreze existența acestui Dumnezeu necesar; de aici, acele „dovezi ale existenței lui Dumnezeu", „dovezi" de care teologul se poate foarte bine dispensa.

Prin urmare, nu este deloc surprinzător că noțiunea de absolut capătă sensuri foarte diferite în viziunea filosofilor. Dumnezeul lui Descartes este un Dumnezeu matematician; pentru a justifica ideile înnăscute ale adevărurilor matematice, era nevoie de un matematician suprem, care să fi calculat totul din veşnicie. Datorită voinței unui astfel de Dumnezeu, două drepte paralele nu se întretaie niciodată. Pentru Leibniz, Dumnezeu este necesar ca justificare a armoniei prestabilite între percepția noastră şi realitate. Fiecare persoană constituie o lume închisă. Pentru ca toate aceste lumi să corespundă, pentru ca să formeze un singur tot, trebuie

[7] Fericitul Augustin s-a născut în jurul anului 354, la Tagaste şi a adormit în Domnul la 28 august 430, în timp ce Hippo era asediat de vanndali. Mai multe amănunte despre viața şi opera sa a se vedea la Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*. *Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, EIBMO, Bucureşti, 1956, pp. 177-185 sau Idem, *Patrologie*, Sfânta Mânăstire Dervent, 2000, pp. 120-125. (nota Apologeticum). Vezi şi studiul introductiv la volumul 64 din col. *"Părinți şi scriitori bisericeşti"*. Traducere şi indice de Nicolae Barbu. Introducere şi note de Pr. prof Dr. Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti – 1985. Lucrare reeditată în anul 1994 tot de Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. (nota Apologeticum).

să existe o monadă supremă spre care converg şi în care se orânduiesc armonios monadele, în aşa fel încât adevărul perceput de o monadă coincide cu cel perceput de toate celelalte. De aceea, s-a spus că singur Dumnezeu ar putea scrie *Monadologia.* Întreaga gândire a lui Kant pune metafizica sub semnul întrebării. Nu cunoaştem decât percepţiile noastre. Pentru a explica posibilitatea cunoaşterii, Kant analizează condiţiile acesteia. Totuşi, el are nevoie de ideea de Dumnezeu în sfera moralei. Pentru el, după cum deducem din *Critica raţiunii practice,* Dumnezeu apare ca postulat necesar al vieţii morale. În viaţa particulară, Kant a fost un luteran practicant declarat. În metafizică, el refuză orice speculaţie despre Dumnezeu, dar în etică postulează existenţa lui Dumnezeu. Dumnezeul lui Bergson este un Dumnezeu al evoluţiei creatoare. Este impulsul vital *(elan vital),* un absolut în devenire.

În filosofiile Antichităţii este mult mai dificil să-l descoperi pe Dumnezeu ca principiu spiritual. Totuşi, chiar şi în acest caz, Dumnezeul lui Aristotel este motorul nemişcat cerut de însăşi existenţa mişcării. În speculaţiile sale asupra fiinţei, Aristotel îl concepe pe Dumnezeu ca substanţă primă - gândire care se gândeşte şi se mişcă prin sine, actul intelectual pur. Platon nu vorbeşte niciodată - sau aproape niciodată - despre Dumnezeu. Cu toate acestea, şi el a trebuit să fundamenteze o idee anume, foarte concretă: aceea a omului drept, a înţeleptului. Socrate a fost condamnat de cetate deoarece practica o dreptate diferită, cea adevărată. Cum putea atunci cineva să justifice dreptatea adevărată, cum se putea întemeia un stat în care omul drept să ocupe locul cuvenit? Condus de această cerinţă fundamentală şi ridicându-se până la cunoaşterea a ceea ce există cu adevărat, Platon descoperă o realitate netransformabilă în lumea ideilor, care poate fi cuprinsă doar prin gândire. Pe o treaptă superioară, el presimte „binele care există dincolo de fiinţă" *(Republica, VII);* iar când ajunge în acest punct, renunţă la căutarea statului drept şi a dreptăţii în sine, în favoarea contemplării lor ca idei. Cu toate acestea, atât punctul de pornire, cât şi cel de sosire rămân omeneşti. *Republica* se încheie subliniind necesitatea de a da filosofilor puterea sau mai degrabă de a-i obliga să guverneze, cel puţin pentru un răstimp, deoarece cei ce cunosc fericirea nu mai doresc să coboare din nou în peşteră.

Demersul teologic se deosebeşte cu desăvârşire, întrucât Dumnezeu este Cel Care ni Se revelează, întreaga noastră gândire - de fapt, întreaga noastră abordare, întreaga noastră *conversaţia* - trebuie să răspundă şi să corespundă acestui fapt, trebuie să se conformeze acestei revelaţii sălăşluite în credinţă. Filosofii construiesc ideea de Dumnezeu. Pentru teolog, Dumnezeu este Cel care Se revelează pe Sine şi Care nu poate fi cunoscut în afara revelaţiei. Este necesar să ne deschidem acestui Dumnezeu personal, să-L întâlnim prin angajare totală; aceasta este singura cale de a-L cunoaşte. Acest Dumnezeu concret şi personal conţine Dumnezeul abstract şi impersonal al filosofilor, care nu este, cel mai adesea, un simplu miraj, ci şi o proiecţie a Dumnezeului personal în mintea omului. Desigur, pornind de la această proiecţie, prin speculaţie sau reflecţie este imposibil să cunoaştem pe Dumnezeul Cel adevărat. Este necesară, fundamentală şi prioritară lucrarea credinţei. Dar acest Dumnezeu al filosofilor îşi ocupă locul său în realitatea desăvârşită a Dumnezeului Celui viu, după cum scria Clement din Alexandria: „El va creşte întru plinătatea lui Hristos". Hristos este măsura desăvârşită a tuturor lucrurilor: El sfarmă sistemele închise în care filosofii încarcerează şi denaturează reflectarea Dumnezeului Celui viu în gândirea umană; în acelaşi timp, El aduce desăvârşirea Sa în atenţia intuitivă consacrată de către filosofi acestei reflectări.

Totuşi, nu putem face din aceste intuiţii, din aceste gânduri o introducere în teologie; aceasta ar însemna o inversare a relaţiei corecte. Nu avem dreptul să pornim de la un tratat *De Deo uno,* de la un Dumnezeu care este o esenţă pur spirituală, accesibila raţiunii, şi care posedă toate perfecţiunile în cel mai înalt grad, cuprinzând toate ideile tuturor lucrurilor, principiu al întregii ordini şi al întregii realităţi. Într-un astfel de caz, pentru a purcede de la acest Dumnezeu la Treime, trebuie să alăturăm - din motive de credibilitate, se va spune - pe Dumnezeul revelaţiei celui al filosofilor. Făcând însă caz de aceste raţiuni, rămânem doar la nivelul „teologiei naturale", continuând să facem jocul filosofilor. Atunci când vorbeşte despre Dumnezeu, creştinul nu are dreptul să separe nici măcar în gând Unul de Trei. A

înainta, ca să spunem aşa, raţional, de la Unul la Trei este un *tour de force,* o prestidigitaţie intelectuală mai degrabă decât o dezvoltare logică.

Prin urmare, trebuie să se înceapă cu credinţa, aceasta fiind singura cale de a salva filosofia. Însăşi filosofia, în punctele ei cele mai înalte, cere renunţarea la speculaţie; căutându-L pe Dumnezeu, ea atinge momentul supremei necunoaşteri: o cale negativă, care recunoaşte eşecul gâdirii umane. În acest caz, filosofia sfârşeşte în misticism şi piere, devenind trăirea unui Dumnezeu necunoscut, Care nu mai poate fi nici măcar numit. Acest Dumnezeu este Cel predicat de Sfântul Apostol Pavel în Areopag. De fapt, ştim că altarul Dumnezeului necunoscut era ridicat în cinstea unuia din mulţii zei, de teama de a nu-L ignora sau trece cu vederea, Atena fiind o puternică cetate-mamă. Cu toate acestea, se pare că Pavel a cunoscut ceea ce era mai valoros în gândirea greacă, stoicismul de exemplu, şi tocmai acestei părţi a gândirii greceşti a dorit să-i dea o replică.

În timp ce apogeul filosofiei este o întrebare, teologia trebuie să răspundă mărturisind că transcendenţa se revelează în imanenţa întrupării. Noţiunea de revelaţie implică această imanenţă. În această imanenţă însă, Dumnezeu Se descoperă pe Sine ca fiind transcendent. Pentru a evoca transcendenţa, cu toată seriozitatea, într-o perspectivă creştină, este necesar să depăşim nu numai toate noţiunile despre lumea creată, dar chiar şi noţiunea de cauză primă a acestei lumi. Cauzalitatea divină în creaţie presupune totuşi o legătură cu efectul ei. Dumnezeu trebuie înţeles dincolo de transcendenţa filosofică; trebuie să transcendem transcendenţa acestei cauzalităţi prime, care îl pune pe Dumnezeu în legătură cu lumea. Trebuie să admitem că lumea a fost creată de către Dumnezeu în mod liber, dar şi că Dumnezeu ar fi putut tot aşa de bine să nu o creeze. Creaţia este un act liber al voinţei divine. În marea tradiţie platoniciană, Dumnezeu este conceput întotdeauna ca principiu a tot ce există, iar lumea se dezvoltă din El fără o ruptură ontologică. Pentru creştini, dimpotrivă, orice emanatism este imposibil; ruptura ontologică fiind totală, creaţia *ex nihilo* este liberă. Avem aici un dat propriu - şi fundamental - al tradiţiei biblice, fie că este iudeo-creştină, fie avraamică.

Lumea nu ar fi putut exista dacă Dumnezeu nu ar fi ceea ce este. În *Ieşire,* Dumnezeu Se numeşte pe Sine: „Eu sunt Cel Ce sunt”. Creştinii au dorit să vadă în acest nume divin răspunsul dat tuturor filosofiilor. Ei i-au justificat pe filosofi, citând acest pasaj. Fiinţa pe care nimeni nu o poate numi Se numeşte pe Sine. Acest nume este, mai presus de toate, independent de orice altă existenţă. El va dăinui după distrugerea universului - „separat” de orice fiinţă - şi va restaura ontologic universul, după cum afirmă tradiţia rabinică. Este numele „Celui Ce este” într-un mod absolut. În *Confesiuni*[8] (Cartea a VII-a), Fericitul Augustin aminteşte propria sa meditaţie asupra acestui text: „Tu m-ai chemat de departe, spunând: Cu adevărat, *ego sum qui sum.* Şi Te-am auzit după cum cineva aude înlăuntrul inimii şi nu m-am mai putut îndoi. Mai degrabă m-aş fi putut îndoi de faptul că trăiesc decât că adevărul există” - adevăr ce poate fi cunoscut prin contemplarea creaţiei; într-adevăr, fiinţele nu au fiinţă, „ele sunt deoarece sunt de la Tine, ele nu sunt deoarece nu sunt ceea ce Tu eşti”.

Acest nume - cel puţin în accepţiunea Fericitului Augustin şi a multora dintre Părinţi: Dumnezeu ca plinătate a fiinţei - rămâne totuşi în sfera conceptuală. Noi concepem fiinţa pornind de la ceea ce cunoaştem ca fiinţă de la fiinţe. În realitate, nu este un nume „separat”. Pe Dumnezeu trebuie să-L evocăm ca fiind dincolo de tot ceea ce poate fi cunoscut ca fiinţă. După cum a arătat Hegel, conceptul de fiinţă se opune celui de nefiinţă; fiinţa şi neantul, constituind două concepte-limită, rămân totuşi în corelaţie. Dumnezeu, Dumnezeul Cel viu, se află dincolo de acest cuplu conceptual suprem. Criticii lui Hegel insistă asupra faptului că fiinţa este noţiunea cea mai goală de sens, conceptul cel mai abstract şi mai sărac, virtual identic cu opusul său, nefiinţa. Definită pe scurt, noţiunea de fiinţă este gândirea noastră care devine propriul ei obiect. Fiinţele concrete există în mod concret. Conceptul de fiinţă nu este altceva decât ceea ce gândim noi despre ele, ceea ce, considerat în mod abstract, le este

[8] Fer. Augustin, *Mărturisiri*, în col. “Părinţi şi scriitori bisericeşti”, vol. 64, EIBMBOR, Bucureşti, 1985. Volum reeditat în anul 1994. (nota Apologeticum).

comun. Cunoaştem soluţia hegeliană: pentru a descoperi adevărul trebuie să gândim împreună fiinţa şi nefiinţa, să le concepem ca mişcare, ca devenire concretă; Dumnezeul lui Hegel este dialectică sacralizată. Devenirea apare ca primul concept concret.

Să reţinem doar faptul că „fiinţa" nu poate desemna ceea ce este suprem, ci numai ceea ce este minor. Dumnezeul Cel viu trebuie evocat dincolo de opoziţia dintre fiinţă şi nefiinţă, dincolo de orice concepte, inclusiv cel al devenirii. Lui nu I se poate opune nimic. El nu cunoaşte nici neantul care să I se opună. Gândirea trebuie să se depăşească pe sine pentru a-L aborda - fără a-L numi. Trebuie să-L înţelegem fără a-L înţelege, să-L cunoaştem fără a-L cunoaşte. Aceasta este singura teologie naturală pentru un creştin. *„Attingitur inattingibile inattingibiliter",* spune Nicolaus Cusanus într-o formulă concisă, care ar putea fi tradusă astfel: „Ceea ce este dincolo de orice atingere nu poate fi atins decât într-un mod în care nu e atins". Nu-l putem fixa pe Dumnezeu în nici un concept, nici chiar în cel al esenţei. Aceasta este „ignoranţa cunoscătoare".

Prin urmare, Dumnezeu rămâne transcendent, radical transcendent prin natura Sa, în însăşi imanenţa manifestării Sale. Din acest motiv, creştinii au adoptat calea apofatică (sau negativă), metodă desăvârşit exprimată de Dionisie Pseudo-Areopagitul, care a scris lucrarea *Teologia mistică* [9] spre sfârşitul secolului al V-lea. În sensul pe care i-l dă Dionisie, calea apofatică impune, atunci când vorbim de Dumnezeu, negarea numelor supreme; nici chiar Unul lui Platon nu se potriveşte acestui Dumnezeu Care transcende orice noţiune omenească. Descoperim aceeaşi atitudine la Fericitul Augustin: „Dumnezeu este Cel pe Care îl cunoaştem cel mai bine necunoscându-L". El este Cel despre Care nu avem nici o cunoştinţă în afară de aceea de a şti cât ne este de necunoscut *(De ordine).* În lucrarea *De doctrina christiana,* Augustin accentuează faptul că nu putem spune nici măcar că Dumnezeu este inefabil, deoarece, spunând acest lucru, noi spunem ceva ce dă naştere unei „bătălii a cuvintelor", care trebuie depăşită prin tăcere.

Astfel este demonstrat eşecul gândirii umane în faţa transcendenţei radicale a lui Dumnezeu. Filosofia a ajuns la acest eşec urmând marea linie platoniciană. Platon în *Phaidon* şi în *Republica* (Cartea VI, 19. 529 b) evocă „frumosul care depăşeşte orice posibilitate de exprimare", în *Parmenides* se găseşte o primă ipoteză referitoare la Unu. Dacă Unu este unu cu adevărat, nu este fiinţă, deoarece ideea de fiinţă implică o dualitate, aceea a fiinţei şi a nefiinţei. Nu putem avea nici o părere, idee sau cunoaştere despre El; El este dincolo de tot ceea ce este. Dionisie citează literal acest text - fără însă a-l numi pe Platon. În fine, este bine cunoscut faptul că Plotin a dezvoltat această cale negativă într-un mod remarcabil.

În contextul revelaţiei, prima epistolă a Sfântului Ioan afirmă: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (I Ioan 4, 12). Iar Sfântul Apostol Pavel spune: „Cel ce singur are nemurire şi locuieşte într-o lumină neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă" (I Timotei 6, 16).

Trebuie înţeles că apofaza teologiei răsăritene nu este împrumutată din gândirea filosofilor. Dumnezeul creştinilor este mai transcendent decât cel al filosofilor. La Plotin, Unul, Absolutul care nu poate fi numit, este într-un anume mod în continuitate cu Intelectul şi, în cele din urmă, cu lumea. Universul apare ca o manifestare, ca o degradare a Absolutului - ba mai mult, fără un proces catastrofal. Să ne amintim aversiunea lui Plotin faţă de gnostici. Cosmogonia coincide cu teogonia. Dimpotrivă, pentru creştini, ruptura dintre Dumnezeul Cel viu-Treimea şi lumea creată, atât în modalitatea ei inteligibilă, cât şi în cea sensibilă, este radicală. Părinţii au folosit tehnica filosofică a negaţiei pentru a postula transcendenţa, de data aceasta, absolută a Dumnezeului Celui viu. Apofatismul teologiei ortodoxe nu este o tehnică de interiorizare prin care insul este absorbit într-un absolut mai mult sau mai puţin „co-natural" cu Intelectul. Este o prosternare înaintea Dumnezeului Celui viu, Care nu poate fi atins, nu poate fi concretizat şi nu poate fi cunoscut, deoarece El este personal, este plenitudinea existenţei personale. *Apofaza este exprimarea în limbaj omenesc, în limbaj teologic a tainei credinţei.* Deoarece acest Dumnezeu incognoscibil Se descoperă pe Sine şi

[9] Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paiedeia, Bucureşti, 1996.

fiindcă El îşi transcende, prin existenţa Sa liberă, personală, propria Sa esenţă, El poate, într-adevăr, să Se facă pe Sine „părtaş„. „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată: Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela ni L-a făcut cunoscut” (Ioan l, 18). Această taină a credinţei ca întâlnire personală şi participare ontologică este unica temelie a limbajului teologic, limbaj pe care apofaza îl deschide tăcerii îndumnezeirii.

Capitolul I

Cele două monoteisme

I. Introducere

Dumnezeu nu este obiectul vreunei ştiinţe, iar teologia se deosebeşte fundamental de gândirea filosofilor. Teologul nu îl caută pe Dumnezeu aşa cum un om ar căuta un obiect, ci se lasă cuprins de El aşa cum cineva se lasă cuprins de o persoană. Şi tocmai pentru că a fost mai întâi găsit de Dumnezeu, pentru că Dumnezeu, am putea spune, a purces să-l caute printr-o întâlnire revelatoare, el îl poate apoi căuta pe Dumnezeu, aşa cum cineva ar căuta o prezenţă cu întreaga sa fiinţă (dar şi cu întreaga sa minte). Dumnezeul teologiei este un „Tu”; El este Dumnezeul Cel viu al Bibliei, Absolutul, desigur, însă un Absolut personal Căruia ne putem adresa în intimitatea rugăciunii.

Relaţia „eu-Tu” între un credincios şi un Dumnezeu personal se întâlneşte, bineînţeles, şi în afara tradiţiei iudeo-creştine. Acest Dumnezeu nu este însă Dumnezeul unic şi suprem; el este doar unul din numeroasele personaje divine ale politeismului. În general, politeismul este numai un aspect minor al monoteismului, însă absolutul în care „zeii” se reabsorb nu este niciodată personal. „Zeii” - în India, chiar şi zeul „personal” - nu sunt decât aspecte, manifestări ale unui absolut impersonal, manifestări tot atât de contingente pentru Orientul necreştin, ca şi lumea cu care se confruntă, fiind destinaţi, asemenea ei, să se anuleze, să se absoarbă ei înşişi în intimitatea Identităţii Totale. Iar această Identitate ignoră „alteritatea”, înghiţind orice relaţie personală.

În mod similar, zeii Greciei antice trebuiau să se supună unei „Necesităţi” *(„Moira”)* anonime dominante. Filosofii au situat mai presus de aceşti zei nu atât o Persoană, cât un univers superior al stabilităţii şi luminii, sfera frumuseţii unei fiinţe impersonale - este cazul lui Platon, al stoicilor şi chiar al lui Aristotel. „Neoplatonismul” avea să sfârşească într-un „misticism” al absorbţiei, care ne aduce aminte de gândirea indiană.

Să ne oprim pentru un moment la Plotin, care reprezintă, poate, reperul antichităţii nebiblice şi a cărui gândire va fi asimilată şi întrebuinţată de numeroşi Părinţi, ajungând prin ei la o adevărată împlinire.

Pentru Plotin, primul nivel al cunoaşterii este localizat în *Sufletul universal,* care unifică diferitele părţi ale lumii, zeii reprezentând tot atâtea aspecte ale sale. Deasupra acestuia - în om ca şi în inima lumii - este *inteligenţa,* un grad de unitate superior. Acest nivel al lui *nous* este, de asemenea, cel al fiinţei sau, mai exact, în această privinţă există o identitate între gândire şi obiectul ei; obiectul există întrucât este gândit, iar gândirea există deoarece obiectul se reduce în cele din urmă la o esenţă inteligibilă. Totuşi, această identitate nu este absolută, deoarece se transpune într-o reciprocitate alternativă, în care încă mai există alteritate. Pentru a cunoaşte pe Unul în mod desăvârşit este necesară transcenderea *nous-ului.*

Dacă depăşim nivelul gândirii şi al realităţii gândite, dualitatea finală Fiinţă-Inteligenţă, ajungem al non-Inteligenţă şi ne-Fiinţa, negarea indicând în acest caz ceva pozitiv, o transcendenţă. În acea clipă însă se impune tăcerea. Nu putem numi ceea ce este inefabil, deoarece se opune nimicului, deoarece nimicul îl limitează. Singura cale de a-l atinge este de a nu-l cunoaşte: necunoaşterea, trecerea dincolo de tot ceea ce există nu este decât

starea de extaz. Filosofia culminează şi eşuează totodată acolo unde începe incognoscibilul. Unul nu poate fi cunoscut decât înainte sau după extaz; cu alte cuvinte, el nu poate fi cunoscut, deoarece nu este extazul. În timpul extazului nu mai există nimic altceva, de unde şi necunoaşterea. Porphyrios ne relatează că Plotin a fost în starea de extaz de patru ori în viaţa sa. Însă această cunoaştere a naturii divine este realizată şi anulată simultan în impersonalitatea necunoaşterii.

Spre deosebire de majoritatea religiilor şi a sistemelor metafizice în care relaţia „eu-Tu" dispare în momentul când ne avântăm în sfera proprie Divinităţii, Biblia afirmă temeiul ultim, ireductibil al unui Dumnezeu personal, deopotrivă absolut şi personal, În acest caz şi strâns legată de revelaţia deplină din creştinism, se iveşte o altă delimitare. Dumnezeul iudeilor îşi ascunde profunzimile naturii Sale. El se manifestă doar prin autoritatea Sa, însuşi numele Său neputând fi pronunţat. El se învăluie într-o lumină inaccesibilă, iar omul nu-L poate vedea fără să moară.

Între această înspăimântătoare monadă divină şi creatura sa smerită nu sunt posibile nici reciprocitatea adevărată, nici întâlnirea faţă către faţă. De la Dumnezeu vine vorbirea, cuvântul, iar de la om vine doar smerenia supunerii şi a credinţei. „Teologia", în sensul propriu, în care ea este înţeleasă de Părinţi, rămâne ascunsă pentru Israel.

În afara creştinismului, se observă aceste două tendinţe opuse: printre iudei (şi mai târziu în islam, care este o religie „avraamică"), un monoteism afirmând caracterul personal al lui Dumnezeu, fără a-I cunoaşte însă natura, un Dumnezeu viu, dar nu şi viaţă divină; în lumea antică (încă şi azi în unele tradiţii religioase, cu excepţia celor semite), un monoteism metafizic anticipând natura Absolutului, dar care nu permite accesul la ea decât prin dispariţia persoanei. Pe de o parte, se descoperă un misticism personal al absorbţiei, în care cunoaşterea lui Dumnezeu se dovedeşte imposibilă, deoarece însăşi Persoana Sa trebuie să fie reabsorbită în inefabil; pe de altă parte, supunerea personală faţă de un Dumnezeu personal, însă fără posibilitatea de a întrevedea natura divină, o cunoaştere interzisă de persoana lui Dumnezeu, ea fiind închisă în sine. Pe de o parte, natura care îneacă persoana, pe de altă parte, persoana divină care ascunde natura. Prin urmare, în afara creştinismului, o cunoaştere imposibilă (deoarece neagă obiectul cunoscut şi pe cel care cunoaşte) se opune unei cunoaşteri interzise (deoarece nu există o măsură comună, o mediere între Creator şi creatură).

Creştinismul îl eliberează pe om de aceste două limitări, descoperindu-i în mod deplin şi simultan atât pe Dumnezeul personal, cât şi natura Sa. În acest mod, el dezvoltă ceea ce este mai valoros în religia iudaică şi în celelalte religii sau sisteme metafizice, însă nu printr-o sinteză culturală, ci întru Hristos şi prin Hristos. În El umanitatea şi dumnezeirea sunt unite, natura divină comunicându-se naturii umane şi îndumnezeind-o - acesta este răspunsul dat lui Israel. Fiul însă este consubstanţial cu Tatăl şi cu Duhul - acesta este răspunsul dat sistemelor metafizice impersonale. Natura divină nu este dincolo de persoană, dimpotrivă, plinătatea ei rezidă în comuniunea persoanelor divine şi ea se revelează omului printr-o comuniune personală.

„Totuşi, aceste răspunsuri sunt greu de înţeles, iar împlinirea întru Hristos înseamnă „scandal" şi „nebunie".

- „Scandal pentru iudei": cum ar putea Dumnezeul unic, transcendent, fără nici un numitor comun cu omul, să aibă un Fiu, El însuşi Dumnezeu şi totuşi om, umilit şi răstignit?
- „Nebunie pentru elini": cum ar putea Absolutul impersonal să se întrupeze într-o persoană? Cum ar putea veşnicia în nemişcare să intre în timp? Cum ar putea deveni Dumnezeu acel ceva cu care omul nu se poate uni fără a-l transcende?

Aşadar, creştinismul împlineşte şi scandalizează în acelaşi timp. Însă oricare ar fi atitudinea „elinilor" sau a „iudeilor" care îl neagă pe Hristos, în Biserică - adică în trupul acestui Cuvânt care vindecă totul, reînvie, purifică şi pune fiecare adevăr la locul cuvenit - n-ar trebui să fie nici o deosebire între elini şi iudei.

Aici se ivesc două pericole, în primul rând, teologul ar putea fi „elin" în Biserică, lăsându-se dominat de formele sale proprii de exprimare într-o asemenea măsură încât să

conceptualizeze revelația și să piardă totodată sensul biblic al concretului și caracterul existențial al întâlnirii cu Dumnezeu, ascuns de antropomorfismul aparent al religiei iudaice. Acestui pericol, care durează de la scolastici până la intelectualii din secolul al XIX-lea, îi corespunde, în vremea noastră, un pericol contrar: acela al unui biblicism întrucâtva „structurat", prin care se opune tradiția iudaică „filosofiei grecești și se încearcă o reelaborare teoretică, făcându-se uz de categorii pur semitice."

Teologia însă trebuie să aibă expresie universală. Nu este doar un simplu accident faptul că Dumnezeu a plasat Părinții Bisericii într-un context grecesc; nevoia de claritate în filosofie și de profunzime în gnoză i-au obligat pe aceștia să purifice și să sacralizeze limbajul filosofilor și al misticilor, pentru a conferi mesajului creștin, care include tradiția iudaică, dar o depășește, caracterul său atotcuprinzător și universal.

II. Calea negativă și calea pozitivă

Dumnezeu este cunoscut în revelație ca într-o relație personală. Revelația este întotdeauna o revelație față de cineva; este constituită din întâlniri care se orânduiesc într-o istorie. Revelația în totalitatea ei este, prin urmare, o istorie; este realitatea istoriei de la creație la parusie.

Astfel, revelația este o relație „teo-cosmică" în care suntem cuprinși și noi. Nu numai că nu îl putem cunoaște pe Dumnezeu în afara ei, dar nici nu o putem judeca „obiectiv" în acest fel. Revelația nu cunoaște „exterioritate", deoarece ea este această relație între Dumnezeu și lumea în care, fie că ne face plăcere sau nu, ne găsim noi înșine.

Însă în imanența revelației Dumnezeu se afirmă pe Sine ca fiind transcendent creației. Dacă ar fi să definim ca transcendent ceea ce scapă sferei cunoașterii și experienței noastre, atunci ar trebui să spunem nu numai că Dumnezeu nu face parte din această lume, dar că El transcende propria Sa revelație.

Dumnezeu este imanent și transcendent în același timp: imanența și transcendența se implică reciproc. Transcendența pură este imposibilă. Dacă îl concepem pe Dumnezeu drept cauză transcendentă a universului, El nu poate să fie transcendent, deoarece însăși ideea de cauză implică pe aceea de efect. În dialectica revelației, imanența ne dă posibilitatea să numim transcendența. În același timp, nu ar exista nici un fel de imanență dacă transcendența nu ar fi, în profunzimea sa, inaccesibilă.

Din acest motiv nu putem să-L concepem pe Dumnezeu în El însuși, în esența Sa, în taina Sa. A încerca să-L concepem pe Dumnezeu în El însuși înseamnă a fi reduși la tăcere, deoarece nici gândirea și nici vorbirea nu pot cuprinde infinitul în acele concepte care, definind, limitează. De aceea, Părinții greci au recurs, în scopul cunoașterii lui Dumnezeu, la *calea negativă.*

Calea negativă (apofatică) este o încercare de a-L cunoaște pe Dumnezeu nu în ceea ce El este (mai exact, în funcție de experiența noastră ca făpturi create), ci în ceea ce El nu este. Ea procedează printr-o serie de negații. Neoplatonicienii și înțelepții indieni folosesc și ei această cale, deoarece ea este impusă oricărei gândiri care se îndreaptă spre Dumnezeu, înălțându-se spre El. Ea culminează, în cazul lui Plotin, cu sinuciderea filosofiei, cu transformarea filosofului în mistic. În afara creștinismului însă, ea sfârșește doar în depersonalizarea lui Dumnezeu și a omului care îl caută. Așa se face că o prăpastie desparte această căutare de teologia creștină, chiar și atunci când aceasta din urmă pare a urma calea lui Plotin. Într-adevăr, un Grigorie de Nyssa, un Dionisie Pseudo-Areopagitul (în tratatul său *Teologia mistica)* nu văd în apofatism revelația, ci receptorul revelației; ei realizează prezența personală a unui Dumnezeu ascuns. Pentru ei, calea negativă nu duce la un vid în care subiectul și obiectul vor fi reabsorbite; persoana umană nu se dizolvă, ci are șansa întâlnirii față către față cu Dumnezeu, o unire fără amestecare, datorită harului.

Apofatismul constă în negarea a ceea ce Dumnezeu nu este. Este eliminată în primul

rând întreaga creație, chiar şi măreția cosmică a boltei înstelate şi lumina inteligibilă a îngerilor din ceruri. Sunt excluse apoi cele mai înalte atribute: bunătatea, iubirea, înțelepciunea şi, în cele din urmă, însăşi ființa. Dumnezeu nu este nimic din toate acestea; în natura Sa, El este incognoscibilul; El „nu este". Aici intervine paradoxul creştin: El este Dumnezeul Căruia îi spun „Tu", Care mă cheamă, Care se descoperă pe Sine ca fiind personal, viu. În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, înainte de Rugăciunea Domnească, ne rugăm: „Şi ne învredniceşte pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă să cutezăm a Te chema pe Tine ..., Tată". Textul grecesc spune cu exactitate aceasta: „Pe Tine, *epouranion Theon* (adică Dumnezeu Cel ceresc pe Care nimeni nu îl poate numi, Dumnezeu apofatic), să cutezăm a Te numi Tată şi să îndrăznim să Te chemăm". Ne rugăm deci pentru a avea cutezanța, dar şi naturalețea, de a-I spune lui Dumnezeu „Tu".

În acest fel, se deschide, paralel cu calea negativă, şi calea pozitivă, „catafatică". Dumnezeul Cel ascuns, dincolo de tot ce îl revelează, este şi Cel Care Se descoperă pe Sine. El este înțelepciune, iubire, bunătate. Însă natura Sa rămâne necunoscută în profunzimea ei şi tocmai de aceea El se descoperă pe Sine. Memoria permanentă a apofatismului trebuie să îndrepte calea catafatică. Ea trebuie să purifice conceptele noastre prin contactul cu ceea ce este inaccesibil şi să le ferească de închistare în propriile lor sensuri limitate. Desigur, Dumnezeu este înțelept, dar nu în sensul curent în care spunem că este înțelept un negustor sau un filosof, înțelepciunea Sa nelimitată nu este o necesitate lăuntrică a naturii Sale. Numele cele mai înalte, chiar şi iubirea, exprimă, dar nu epuizează esența divină. Ele constituie atribute prin care Dumnezeirea se comunică pe Sine, fără însă ca izvorul ei tainic, natura ei să se epuizeze vreodată sau să se obiectiveze sub privirea noastră scrutătoare. Conceptele noastre purificate ne dau posibilitatea de a ne apropia de Dumnezeu; numele divine ne permit, într-un anume sens, să-L pătrundem. Nu putem însă niciodată să-I cuprindem esența, căci ar însemna că El este determinat de atributele Sale. Dar El nu este determinat de nimic şi aceasta tocmai fiindcă El este un Dumnezeu personal.

Sfântul Grigorie de Nyssa a comentat în acest sens *Cântarea Cântărilor*[10] în care el vede căsătoria mistică a sufletului (şi a Bisericii) cu Dumnezeu. Iubita care îşi urmăreşte iubitul este sufletul în căutarea Dumnezeului său. Iubitul se ridică şi îi scapă, tot aşa şi Dumnezeu: cu cât sufletul îl cunoaşte mai mult, cu atât El îi scapă, şi cu atât sufletul îl iubeşte mai mult. Cu cât Dumnezeu îl satisface mai mult prin prezența Sa, cu atât sufletul este mai însetat de prezența Sa tot mai deplină şi se avântă în căutarea Lui.[11] Cu cât este mai plin de Dumnezeu, cu atât îl descoperă ca fiind mai transcendent. În acest fel, sufletul este pătruns de prezența divină, dar se cufundă tot mai mult în esența inepuizabilă, care este inaccesibilă în măsura în care este esență pură. Astfel, această căutare devine fără sfârşit. În această dilatare infinită a sufletului, în care iubirea se revarsă neîncetat şi se reînnoieşte „din început întru început", Grigorie vede noțiunea creştină de fericire. Dacă cineva ar cunoaşte natura însăşi a lui Dumnezeu, atunci el ar fi Dumnezeu. Unirea făpturii cu Creatorul reprezintă avântul fără de margini în care sufletul cu cât este mai împlinit, cu atât simte, fericit, că distanța dintre sine şi esența divină este din ce în ce mai mică, dar permanent infinită, o distanță care îi îngăduie să iubească şi îl cheamă la iubire. Dumnezeu ne cheamă şi ne implică în această chemare, care îl descoperă şi îl ascunde în acelaşi timp; iar noi nu putem ajunge până la El decât prin această relație, care, pentru a fi posibilă, este necesar ca, în esența Sa, Dumnezeu să rămână pentru totdeauna inaccesibil.

Vechiul Testament relevă acest moment negativ; este imaginea atât de des folosită de gânditorii creştini, a întunericului. „Şi şi-a pus întunericul acoperământ", spune Psalmul 17, 13, iar Solomon, în rugăciunea de sfințire a Templului (Regi), zice către Dumnezeu: „Tu, Cel Care ai dorit să locuieşti în întuneric". Putem să ne gândim, de asemenea, şi la întunericul de pe Muntele Sinai.

[10] Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri I*, PSB, vol. 29, EIBMBOR, Bucureşti, 1982. Traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae şi Pr. Ioan Buga. Note de Pr. Prof. D. Stăniloae şi indice de Pr. Ioan Buga. (nota Apologeticum).

[11] Acelaşi lucru îl găsim exprimat şi de Sf. Simeon Noul Teolog în imnele sale. (nota Apologeticum).

Experienţa acestei transcendenţe este adecvată vieţii mistice a creştinului: „Chiar şi atunci când sunt una cu Tine”, spune Sfântul Macarie, „chiar şi atunci când mie mi se pare că nu mai sunt despărţit de Tine, ştiu că Tu eşti stăpânul, iar eu slujitorul. Nu mai poate fi vorba de contopirea extatică inefabilă la care se referea Plotin, ci de o relaţie personală, care, departe de a diminua Absolutul, îl revelează ca fiind „altul”, cu alte cuvinte, ca fiind mereu nou, inepuizabil. Aceasta este relaţia dintre persoana lui Dumnezeu, o natură în sine inaccesibilă (aici, ideea de esenţă nu interzice iubirea, ci, dimpotrivă, reprezintă imposibilitatea logică a unei „călătorii spre limită” care L-ar cuprinde şi epuiza pe Dumnezeu), şi persoana umană, omul în însăşi nimicnicia lui, care, în această unire, nu se anulează pe sine, ci se transfigurează şi rămâne sau mai exact devine, în sensul deplin al cuvântului, o persoană. Altminteri, nu mai poate exista *religia,* adică legătură, relaţie.

Izvorul adevăratei teologii creştine este, astfel, mărturisirea întrupării Fiului lui Dumnezeu. Într-adevăr, prin întrupare, o persoană reuneşte natura transcendentă, incognoscibilă a Divinităţii cu natura umană. Unirea celor două naturi în Hristos reprezintă unirea supracerescului şi a pământescului, dusă până în mormânt şi chiar până în Iad. În Hristos, transcendenţa devine imanentă, dându-ne posibilitatea de a vorbi despre Dumnezeu, adică de a fi teologi. Aici este toată taina, în faptul că omul are putinţa de a-L vedea (şi chiar îl vede) pe Dumnezeu în Hristos şi că poate vedea (şi, într-adevăr, vede) în Hristos strălucirea naturii divine. Această unire fără amestecare a dumnezeirii şi umanităţii într-o singură persoană exclude o apofază metafizică ce ar putea determina Treimea să cadă în impersonal; dimpotrivă, ea reuşeşte să consacre revelaţia ca pe o întâlnire, ca pe o comuniune.

În acest fel, gândirea greacă a deschis şi, în acelaşi timp, a închis calea spre creştinism. A deschis-o prin preamărirea Logosului şi a frumuseţii cereşti, dacă nu a lui Dumnezeu, cel puţin a divinului. A închis-o prin îmbrâncirea omului înţelept înapoi spre o mântuire prin eschivare. Unii gânditori au opus *la joie de vivre* a lumii antice austerităţii proprii creştinismului. Aceasta ar însemna să facem abstracţie de sensul tragic al destinului din teatrul grec şi de ascetismul sever al lui Platon, de ecuaţia sa „trup = mormânt” *(soma = sema),* de dualismul sensibil-inteligibil, să discredităm, dintr-o dată, judecata limpede şi dreaptă şi să invităm la evitarea ei. Într-un anume sens, gândirea antică pregăteşte terenul nu doar pentru creştinism, care o depăşeşte, ci şi pentru dualismele mai mult sau mai puţin naive din maniheism şi sistemele gnostice, unde este opusă lui Hristos.

Ceea ce lipseşte în această gândire, dar ar constitui deopotrivă o şansă de împlinire şi o piatră de poticnire pentru ea, este realitatea întrupării. Atunci când îşi aduce aminte de tinereţea sa, Fericitul Augustin aduce o admirabilă mărturie despre această confruntare dintre antichitate şi creştinism: „Acolo am citit, spune el, amintind clipa când a descoperit *Enneadele,* că la început a fost Cuvântul (cu alte cuvinte, el redescoperă pe Sfântul Ioan în Plotin). Am citit că sufletul omenesc stă mărturie luminii, dar nefiind el însuşi lumină... Însă, în mod cert, nu am aflat că a venit Cuvântul în această lume şi că nu a fost primit. Nu am aflat nici că s-a făcut trup. Am aflat că Fiul poate fi egal Tatălui, dar nu şi că El s-a «deşertat» pe Sine, s-a smerit până la moartea de pe Cruce... sau că Dumnezeu Tatăl I-a dat numele de Iisus”. Teologia, dimpotrivă, tocmai de la acest nume începe.

III. Treimea

Întruparea, punctul de pornire al teologiei, pune imediat în centrul acesteia din urmă taina Treimii. Într-adevăr, Cel Ce S-a întrupat nu este altul decât Cuvântul, adică cea de-a doua Persoană a Treimii. Întruparea şi Treimea sunt astfel inseparabile şi trebuie să subliniem rădăcinile evanghelice ale triadologiei ortodoxe în pofida unor obiecţii protestante şi a unui liberalism care ar pune în opoziţie Evanghelia şi teologia. Ar putea, oare, citi cineva Evanghelia fără a se întreba: cine este Iisus? Iar când auzim mărturisirea lui Petru: „Tu eşti Fiul Dumnezeului Celui viu” (Matei 16, 16) sau când Sfântul Ioan ne deschide porţile

veşniciei prin Evanghelia sa, înțelegem că singurul răspuns posibil este dogma Treimii, Hristosul, unicul Fiu al Tatălui, Dumnezeul egal cu Tatăl, dumnezeire identică şi persoană diferită.

Pentru noi, izvorul principal al cunoaşterii Treimii nu este altul decât Prologul Evangheliei după Ioan (precum şi prima epistolă a acestuia), şi de aceea autorul acestor uimitoare texte a primit, în tradiția Ortodoxă, numele de Sfântul Ioan Teologul. De la primul verset al Prologului, Tatăl este numit Dumnezeu, Hristos este numit Cuvântul, iar Cuvântul, în acest început care aici nu are sens temporal, ci ontologic, este, în acelaşi timp, Dumnezeu („La început... Cuvântul era Dumnezeu”) şi altul decât Tatăl („iar Cuvântul era la Dumnezeu”). Aceste trei aserțiuni ale Sfântului Ioan: „La început a fost Cuvântul - şi Cuvântul era la Dumnezeu - iar Cuvântul era Dumnezeu”, constituie sâmburele întregii teologii trinitare. Ele ne îndrumă imediat gândul spre obligația de a afirma, în acelaşi timp, identitatea şi diversitatea lui Dumnezeu.

Desigur, este ispititor să spulberăm antinomia, raționalizând unul sau altul din termenii ei. Astfel, au apărut, mai mult sau mai puțin explicit, două tendințe eretice importante: unitarianismul şi triteismul.

Unitarianismul şi-a asumat adeseori caracterul unui monarhism absolutist: există o singură persoană în Dumnezeu, cea a Tatălui, al Cărui Fiu şi Duh sunt doar emanații sau energii. Expresia cea mai perfectă a acestei erezii a constituit-o, în secolul al III-lea, modalismul lui Sabelie, în care însăşi noțiunea de persoană dispare. Pentru Sabelie, Dumnezeu este într-adevăr o esență impersonală care se manifestă în mod diferit în univers. Cele trei persoane nu sunt altceva decât trei moduri succesive de acțiune, trei apariții în lume ale aceleiaşi monade, întotdeauna simplă în ea însăşi. Prin creație, Dumnezeu ia chipul Tatălui. Tatăl este astfel forma de manifestare divină în prima ei fază, asociată cu geneza şi starea paradisiacă. Păcatul a modificat însă relația dintre Dumnezeu şi om; era Tatălui s-a sfârşit, iar Dumnezeu a luat o altă înfățişare, aceea a Fiului, a cărui manifestare completă a corespuns cu întruparea. La înălțare, modalitatea filială a divinității este absorbită iarăşi într-o nediferențiere esențială şi apare o nouă formă de manifestare, aceea a Duhului. La Judecata de Apoi, atunci când universul va fi îndumnezeit, totul va intra în monada indivizibilă. Această Treime succesivă rămâne, astfel, o pură aparență şi nu are nici o legătură cu realitatea însăşi a lui Dumnezeu; aici esența divină absoarbe în întregime persoanele.

Erezia opusă, triteismul pur, nu a fost exprimată. Dacă însă absurditatea unei Treimi divergente nu poate fi formulată, totuşi se poate observa deseori o oarecare slăbire a reciprocității trinitare: o Treime fără egalitate şi, în cele din urmă, părăsită. Înaintea Sinodului de la Niceea se manifestă puternice tendințe subordinaționiste în gândirea creştină, în special la Origen. Sub influența neoplatonismului, Tatăl a fost identificat cu unitatea supremă, astfel încât Fiul nu mai putea fi deosebit decât prin subordonare. Divinitatea nu îi aparținea propriu-zis; El doar participă la natura divină a Tatălui. Astfel, Logosul a devenit instrumentul Unului, iar Duhul Sfânt, la rândul său, instrumentul Fiului, cu care să sfințească în numele Tatălui.

O dată cu Arie, această tendință a devenit o erezie care a sfărâmat unitatea trinitară. Arie identifica pe Dumnezeu cu Tatăl şi pretindea că tot ceea ce nu este Dumnezeu este creat. Prin urmare, Fiul este creat, deoarece El este altul decât Tatăl, iar deosebirea personală determină o ruptură ontologică. Acest Fiu creat creează, la rândul Său, pe Duhul Sfânt, iar Treimea devine o ierarhie în care cel inferior slujeşte drept instrument celui superior, fiind clar delimitată prin prăpastia de netrecut care separă cele create de cele necreate. Generarea devine creație. Fiul şi Duhul, „descendenți” şi creaturi radical deosebite de divinitatea paternă, iar triada supraviețuieşte doar prin divizarea monadei.

În contrast cu aceste tendințe eretice, credința păstrată cu sfințenie de Biserică face posibilă realizarea simultană a unității şi a diversității lui Dumnezeu. Însă inteligența noastră trebuie, de asemenea, să fie religioasă, deoarece nu doar sentimentul, ci şi gândirea trebuie să se deschidă spre adevăr, dar nu fiecare separat, ci împreună, constituind întreaga noastră ființă, plină de ardoare şi totodată lucidă. Triumful gândirii creştine constă în a fi elaborat de-a

lungul primelor patru secole şi în special în secolul al IV-lea, secol „trinitar” prin excelenţă, o definiţie care a permis lumii păgâne să-şi formeze o idee asupra plinătăţii Treimii; aceasta nu a însemnat raţionalizarea creştinismului, ci creştinarea raţiunii, o transmutare a filosofiei în contemplaţie, o saturare a gândirii printr-o taină care nu este un secret de păstrat, ci o lumină inepuizabilă. Această lucrare măreaţă, la care au contribuit Atanasie din Alexandria, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa şi Grigorie de Nazianz, precum şi Ilarie de Poitiers, a dat, în cele din urmă, Bisericii posibilitatea de a exprima, prin termenul *homoousios,* taina divinităţii, în acelaşi timp, monadă şi triadă. *Homoousios* înseamnă consubstanţial, identic în esenţă, co-esenţial; acesta este adjectivul care îl califică pe Fiul drept Dumnezeu şi altul decât *„Dumnezeul”,* acelaşi Dumnezeu, însă nu Tatăl.

„Cuvântul a fost la Dumnezeu”, spune Prologul Sfântului Ioan: *pros ton Theon. Pros* indică mişcarea, o apropiere dinamică, şi ar putea fi tradus mai degrabă prin „spre” decât prin „la”: „Cuvântul era *spre* Dumnezeu”. *Pros* include astfel ideea unei relaţii - această relaţie între Tatăl şi Fiul este o generare veşnică, şi, în acest fel, Evanghelia ne descoperă viaţa Persoanelor divine ale Treimii.

Tot Evanghelia ne revelează „locul” Sfântului Duh în Treime, precum şi relaţiile care îi subliniază unicitatea. Este suficient să citim în Evanghelia după Ioan ultimele cuvinte ale Domnului adresate Apostolilor: „Şi Eu voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului” (Ioan 14, 16-17), şi în alt loc: „Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu” (Ioan 14, 26). Prin urmare, Duhul este altul decât Fiul, Care este şi El Mângâietor, însă El, Duhul, este trimis în numele Fiului pentru a-I servi drept mărturie. În acest fel, relaţia Sa cu Fiul nu se manifestă nici ca opoziţie şi nici ca separare, ci ca diversitate şi reciprocitate - aşadar, o comuniune întru Tatăl.

Acelaşi lucru este valabil şi în cazul relaţiei Duhului cu Tatăl: „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (Ioan 15, 26); Duhul este deosebit de Tatăl, însă este unit cu El prin legătura purcederii, care îi este proprie Lui şi se deosebeşte de naşterea Fiului.

Aşadar, Fiul şi Duhul apar în întreaga Evanghelie ca două Persoane divine trimise în lume, primul ca să ne grăbească eliberarea personală, iar cel de-al doilea ca să Se unească El însuşi cu natura noastră pentru a o regenera. Fiecare din aceste două Persoane îşi are propria relaţie cu Tatăl (naştere şi purcedere); între ele există o relaţie de reciprocitate: datorită purificării Fecioarei de către Duhul, Fiul a putut fi dat oamenilor, după cum prin rugăciunea Fiului înălţat la dreapta Tatălui, Duhul a fost trimis acestora („Mângâietorul, pe Care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl” - Ioan 15, 26). Aceste două Persoane apar, în veşnicia care se revarsă, egale în demnitate cu Tatăl şi identice cu El în esenţă. Ele transcend lumea în care lucrează; şi una, şi cealaltă sunt într-adevăr „la” Tatăl, Care nu vine El însuşi în lume, iar apropierea lor de Tatăl, izvorul naturii divine, permite gândirii noastre să descopere Treimea în transcendenţa ei, în statornicia şi plinătatea ei.

IV. Terminologia trinitară

Marea problemă a secolului al IV-lea a fost aceea de a exprima simultan unitatea şi diversitatea divină, coincidenţa - în Dumnezeu - a monadei cu triada. Participăm deci, împreună cu Părinţii Bisericii, la o adevărată transmutaţie a limbajului. Folosind fie un vocabular filosofic, fie cuvinte din limba curentă, ei au schimbat semnificaţia termenilor, făcându-i apţi de a cuprinde această realitate complet nouă descoperită de creştinism - aceea a persoanei - în Dumnezeu şi în om, deoarece omul este după chipul lui Dumnezeu; în Treime, ca şi în umanitatea regenerată, deoarece Biserica reflectă viata divină.

Pentru a exprima realitatea comună celor Trei, „împărţind în trei dumnezeirea cea neîmpărţită”, după cum spune Grigorie de Nazianz, Părinţii au ales cuvântul *ousia.* Acest cuvânt a aparţinut limbajului filosofiei şi a însemnat „esenţă”, deşi termenul a fost curând vulgarizat pentru a semnifica „atribut” sau „categorie”. El avea, ca derivat al verbului *eimi, „a*

fi”, o rezonanță ontologică și ar fi putut fi folosit tot atât de bine pentru a accentua unitatea ontologică a dumnezeirii, mai ales că se regăsește și în termenul *homoousios,* căruia deja i se conferise un sens creștin o dată cu Sinodul de la Niceea și care ajunsese să desemneze identitatea de esență a Tatălui și a Fiului. *Homoousios* și *ousia* stăruiau totuși asupra identității și aceasta era calea obișnuită pentru gândirea elenismului târziu, care se axa, după cum am spus, pe dezvăluirea extatică a Unului. *Homoousios* adusese deja o uriașă inovație, deoarece identitatea de esență pe care o exprimă unifica, fără a le reabsorbi în propria lor unitate, două Persoane ireductibil diferite. Aceasta era de fapt taina „celuilalt”, ce avea să fie afirmată, de data aceasta, într-un mod atât de străin gândirii anticilor, care aveau tendința, din punct de vedere ontologic, de a pune mare preț pe „identitate” și de a respinge noțiunea de „altul”, care, în concepția lor, semnifica o dezintegrare a ființei. Semnificativă pentru această atitudine era lipsa din vocabularul anticilor a oricărui termen desemnând „persoana”. Căci termenul latin *persana* și termenul grecesc *prosopon* desemnează pur și simplu aspectul distructiv, înșelător și, în cele din urmă, iluzoriu al individului; nu chipul descoperit al persoanei, ci fața mascată a ființei impersonale. Într-adevăr, *prosopon* înseamnă masca sau rolul unui actor; „celălalt” este aici doar o manifestare superficială și, ca atare, nu are nici o densitate ontologică. De aceea, nu este deloc surprinzător că Părinții au preferat acestui cuvânt inexpresiv și întrucâtva înșelător un cuvânt lipsit de ambiguități, a cărui semnificație ei au schimbat-o complet, și anume, *hypostasis,* ipostas.

În timp ce *ousia* pare să fi fost un termen filosofic pe cale de a fi vulgarizat, *hypostasis* era un cuvânt popular care începuse să capete un sens filosofic. În limbajul curent el desemna existența, însă la unii filosofi stoici căpătase sensul de substanță determinată, individuală. În ultimă analiză, *ousia* și *hypostasis* erau aproape sinonime, ambele se refereau la ființă, primul cuvânt desemnând în special *esența,* iar al doilea, *singularitatea,* totuși, fără ca această deosebire să meargă prea departe. (La Aristotel, într-adevăr, „primele *ousiai”* desemnau existențele individuale, iar *hypostasis,* după cum observa mai târziu Sfântul Ioan Damaschin, avea câteodată sensul de „existență”.) Această echivalență relativă a favorizat elaborarea unui limbaj creștin. Echilibrul celor doi termeni, a căror demnitate egală Părinții doreau să o sublinieze, nu putea fi distrus de nici un context anterior. Ei evitau riscul de a acorda pondere esenței impersonale. La început, *ousia* și *hypostasis* erau practic sinonime, ambele având ca obiect sfera ființei.

Prin instituirea unui sens specializat, Părinții au izbutit fără nici o piedică din afară să implanteze în ființă ideea de persoană și să confere ontologiei un caracter personalist.

Ousia, în Treime, nu este o idee abstractă a divinității, o esență rațională care unește trei individualități divine așa cum, de exemplu, umanitatea este comună pentru trei oameni diferiți. Apofatismul îi dă profunzimea metalogică a unei transcendențe incognoscibile; iar Biblia o înfășoară în măreața strălucire a numelor divine. Cât despre *ipostas* - de altfel, aici apare un adevărat progres în gândire, sub influența creștinismului -, el nu mai conține nimic individual. Individul este o parte a speciei sau, mai exact, este doar o parte din ea; el fragmentează natura căreia îi aparține, el este rezultatul, am putea spune, al atomizării sale. Nimic de acest fel în Treime, unde fiecare *ipostas* deține plinătatea naturii divine. Individualitățile sunt, în același timp, opuse și repetative: fiecare posedă o frântură de natură divină; dar infinit divizată, ea este întotdeauna aceeași natură, fără o autentică diversitate. Pe de altă parte, ipostasurile sunt infinit unite și diferite. Ele *sunt* natura divină, însă nici unul nu o posedă, nici unul nu o fărâmițează pentru a o poseda în exclusivitate. Mai exact, fiindcă fiecare ipostas se deschide în celelalte, fiindcă toate împărtășesc natura divină fără nici o restricție, aceasta din urmă nu este divizată. La rândul ei, această natură indivizibilă dă profunzime fiecărui ipostas, îi confirmă unicitatea, se descoperă pe sine în această unitate a unicului, în această comuniune în care fiecare persoană, fără confruntare, participă integral în toate celelalte; cu cât sunt mai mult una, cu atât sunt mai diferite, căci nimic din natura comună nu le scapă; și cu cât sunt mai diferite, cu atât mai mult sunt una, întrucât unitatea lor nu este o uniformitate impersonală, ci o tensiune fecundă a unei diversități ireductibile, o

abundență a „perihorezei fără amestecare sau confruntare” (Sfântul Ioan Damaschin).

Astfel, teologia trinitară ne descoperă un nou aspect al realității umane: persoana. Într-adevăr, filosofia antică nu cunoştea semnificația persoanei. Gândirea greacă nu a depăşit concepția „atomistă” despre individ. Gândirea romană, trecând de la mască la rol, a definit *persana* în termenii unor relații juridice. Numai prin revelarea Treimii, temelia unică a antropologiei creştine, s-a putut concepe persoana într-un mod absolut. Este adevărat că, pentru Sfinții Părinți, a fi persoană înseamnă a fi liber în relația cu natura; persoana eludează orice condiționare, fie ea psihologică sau morală. Fiecare atribut al acesteia este repetitiv, el aparține naturii, dar revine şi altor indivizi. Chiar şi mai multe calități deodată pot fi regăsite şi la alții. Unicitatea personală este ceea ce rămâne atunci când înlăturăm orice context cosmic, social şi individual, tot ceea ce poate fi conceptualizat. Persoana nu poate fi definită prin eludarea conceptelor. Ea este incomparabilul, totala alteritate. Indivizii pot fi însumați, persoanele nu. Persoana este întotdeauna unică. Conceptul obiectivează şi subsumează. Doar o gândire metodic „deconceptualizată” prin apofază poate evoca Taina persoanei. Căci ceea ce rămâne ireductibil în fiecare natură nu poate fi definit, ci numai desemnat. Ea poate fi cuprinsă numai în cadrul unei relații personale, printr-o reciprocitate analogă aceleia a ipostasurilor Treimii, printr-o dezvăluire care transcende banalitatea opacă a lumii indivizilor. Abordarea persoanei înseamnă pătrunderea într-un univers personal, deopotrivă asumat şi deschis, al celor mai înalte creații artistice, al unei vieți, câteodată foarte smerită, însă întotdeauna unică, dar mai presus de toate, dăruită şi stăpână pe sine.

Atributele divine se leagă de natura comună: înțelepciunea, voința, iubirea, pacea privesc cele trei ipostasuri împreună şi nu le pot diferenția. Nu putem desemna în mod absolut fiecare ipostas, dându-i un nume divin. Am spus deja că unicitatea personală scapă oricărei definiții, că persoana poate fi percepută doar în relația cu o altă persoană. Prin urmare, singura cale de a deosebi ipostasurile este de a preciza relațiile dintre ele şi, în special, relația lor cu izvorul comun al dumnezeirii, cu „izvorul dumnezeiesc” al Tatălui. „A nu fi născut, a fi născut, a purcede caracterizează pe Tatăl, pe Fiul şi pe Cel ce îl numim Sfântul Duh”, scrie Grigorie de Nazianz. Caracterul *nenăscut* al Tatălui fără de început (aceasta este ideea fundamentală a monarhiei Tatălui, a cărei importanță deplină se va vedea în curând), *naşterea* Fiului şi *purcederea* Duhului Sfânt - acestea sunt relațiile care ne permit să facem distincție între persoanele divine. Două precizări sunt necesare aici: în primul rând, că aceste relații indică, însă nu întemeiază diversitatea ipostatică. Diversitatea este o realitate absolută. Ea îşi are originea în întreita taină primordială a persoanelor divine, iar gândirea noastră, pe care o precede la modul infinit, nu o poate evoca decât pe cale negativă, declarând că Tatăl Cel fără început nu este nici Fiul şi nici Duhul Sfânt, că Fiul Cel născut nu este nici Duhul Sfânt şi nici Tatăl, că Duhul Care purcede de la Tatăl nu este nici Tatăl şi nici Fiul. Cea de-a doua remarcă este următoarea: aceste relații nu sunt relații de opoziție, după cum afirmă teologia latină, ci simple relații de diversitate. Ele nu diferențiază natura în cazul fiecărei persoane, ci confirmă identitatea absolută şi nu mai puțin absoluta diversitate a ipostasurilor; iar mai presus de toate, în legătură cu fiecare ipostas, ele sunt *ternare* şi nu pot da naştere acelei dualități pe care o implică opoziția, într-adevăr, este imposibil să fixăm un ipostas în termeni duali, imposibil să-l evocăm fără ca celelalte două să nu-şi facă imediat apariția: Tatăl este, astfel, numai în relație cu Fiul şi Duhul. Cât priveşte naşterea Fiului şi purcederea Duhului, ele sunt într-un anume sens simultane, una implicând-o pe cealaltă. Această negare a opoziției şi, prin urmare, a dualității este, în ceea ce priveşte Treimea, mai degrabă o negare sau, mai bine spus, o depăşire a numărului. Dumnezeu este „în mod identic monadă şi Triadă”, spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul. El este, în acelaşi timp, unitreime şi triunitate, cu o ecuație dublă: l = 3 şi 3 = 1. În tratatul său, *Despre Duhul Sfânt,*[12] Sfântul Vasile cel Mare evocă această „meta-matematică”: „De fapt, nu socotim prin adăugare, începând de la unitate şi sfârşind cu pluralitatea, căci nu spunem: unul, şi doi şi trei, nici primul, al doilea şi al treilea. În realitate,

[12] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri III*, col. “PSB”, vol. 12, EIBMBOR, Bucureşti, 1988. Studiu introductiv, traducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae. (nota Apologeticum).

Eu sunt Dumnezeul Cel dintai şi Cel de pe urmă (Isaia 44, 6). Despre un al doilea Dumnezeu nu am auzit vorbindu-se până astăzi, căci prin adorarea unui Dumnezeu al Dumnezeilor, noi mărturisim specificitatea ipostasurilor şi rămânem în cadrul monarhiei".

Depăşind monada: Tatăl este un dar total al dumnezeirii Sale către Fiul şi către Duhul. Dacă ar fi fost numai o monadă, dacă S-ar fi identificat cu esenţa Sa în loc să o dăruiască, atunci El nu ar fi întru totul o persoană. Din acest motiv Dumnezeul Vechiului Testament nu este Tatăl. Personal, dar închis în Sine, El este cu atât mai înspăimântător cu cât poate intra în relaţie cu fiinţe de altă natură; de aici şi înfăţişarea Sa „tiranică". Între El şi om nu există reciprocitate. Din acest motiv, Sfântul Chiril al Alexandriei era de părere că numele de Tată este superior celui de Dumnezeu; căci dacă Dumnezeu este Dumnezeu doar pentru cei care nu sunt Dumnezeu, Tatăl este Tată în relaţie cu Fiul, Care nu îi este în nici un fel inferior. În desfăşurarea monadei biblice, numele de Tată se dezvăluie ca un nume *lăuntric* al lui Dumnezeu.

Atunci când monada se desfăşoară, plinătatea personală a lui Dumnezeu nu se poate reduce la o diadă, deoarece *doi* implică opoziţie şi limitare reciprocă. *Doi* ar împărţi natura divină şi ar localiza la infinit rădăcina nedefinitului, prima polaritate a creaţiei care ar deveni, ca în sistemele gnostice, o manifestare. Realitatea divină este, prin urmare, de neconceput în două persoane. Surmontarea lui *doi,* adică a numărului, are loc în *trei:* nu o revenire la origine, ci o înflorire a fiinţei personale. De fapt, în acest caz, *trei* nu este suma unei adunări. Trei realităţi absolut diferite nu pot fi numărate; trei Absoluturi nu pot fi însumate. *Trei,* care există dincolo de orice calcul, dincolo de orice opoziţie, stabileşte diversitatea absolută. Transcenderea numărului nu iniţiază şi nici nu încheie o serie, ci deschide, dincolo de *doi,* infinitatea; nu opacitatea unui în-sine, absorbţia unei reveniri la Unu, ci infinitatea deschisă a Dumnezeului Cel viu, belşugul inepuizabil al vieţii divine. „Monada este pusă în mişcare în virtutea bogăţiei sale; diada este depăşită, deoarece dumnezeirea este dincolo de materie şi formă; triada atinge perfecţiunea, deoarece este prima care depăşeşte compoziţia unei diade". Taina pe care Sfântul Grigorie de Nazianz o evocă în aceşti termeni plotinieni deschide pentru noi perspectiva unui alt domeniu dincolo de orice logică şi orice metafizică. Aici credinţa hrăneşte şi înalţă cugetarea dincolo de limitele sale, spre contemplaţia a cărei ţintă exactă este tocmai participarea la viaţa divină a Treimii.

V. Persoanele şi atributele divine

Teologia creştină nu cunoaşte o divinitate abstractă: Dumnezeu nu poate fi conceput în afara celor trei Persoane. Dacă *ousia* şi *hypostasis* sunt aproape sinonime, se întâmplă astfel tocmai pentru a înfrânge raţiunea noastră, pentru a ne împiedica să obiectivăm esenţa divină în afara persoanelor şi a „veşnicei lor mişcări de iubire" (Sfântul Maxim Mărturisitorul). Dumnezeul teologiei creştine este un Dumnezeu concret, deoarece dumnezeirea unică este în acelaşi timp comună celor trei ipostasuri şi proprie fiecăruia dintre ele: Tatălui ca izvor, Fiului ca născut, Duhului ca purces din Tatăl.

Termenul de „monarh" pentru Tatăl apare frecvent în scrierile marilor teologi din secolul al IV-lea. Aceasta înseamnă că însuşi izvorul dumnezeirii este personal! Tatăl este dumnezeire, însă tocmai datorită faptului că este Tatăl, El o atribuie în plinătatea ei şi celorlalte două Persoane. Acestea din urmă îşi au originea în Tatăl, *mone arche,* principiu unic, de unde termenul de „monarhie", „izvor de dumnezeire", după cum spune Dionisie Areopagitul despre Tatăl. Într-adevăr, din aceasta izvorăşte - în aceasta îşi are originea - dumnezeirea identică, neîmpărtăşită, însă diferit comunicată, a Fiului şi a Duhului Sfânt. Noţiunea de monarhie desemnează, prin urmare, într-un singur cuvânt, unitatea şi diversitatea în Dumnezeu, *pornind de la un principiu personal.* Cel mai mare teolog al Treimii, Sfântul Grigorie de Nazianz, a putut exprima această taină doar prin intermediul unei poezii autentice, singura capabilă să ne transpună dincolo de cuvinte. „Voinţa nu desparte persoanele divine",

scrie el, „puterea nu le separă” şi nici vreun alt atribut. „Pe scurt, dumnezeirea nu este împărțită între cei care participă la ea”, „în trei sori care se pătrund unul pe altul, unică ar fi lumina”, căci *Cuvântul* şi *Duhul* sunt două raze ale aceluiaşi soare, sau „mai degrabă doi noi sori”.

Astfel, Treimea este taina de început, Sfânta Sfintelor realității divine, însăşi viața Dumnezeului ascuns, a Dumnezeului Celui viu. Doar poezia o poate evoca, şi aceasta datorită faptului că celebrează fără a avea pretenția să explice. Orice existență şi orice cunoaştere sunt posterioare Treimii, descoperindu-şi temelia în Ea. Treimea nu poate fi înțeleasă de om. Mai degrabă Treimea îl cuprinde pe om şi îl îndeamnă să O preamărească. În afara preamăririi şi adorării, în afara relației personale prin credință, limbajul nostru, atunci când vorbim despre Treime, este întotdeauna fals. Dacă Sfântul Grigorie Teologul scrie despre cele trei Persoane din Treime că „Voința nu le desparte”, aceasta se datorează faptului că nu putem afirma despre Fiul că S-a născut prin voința Tatălui. Nu îl putem concepe pe Tatăl fără Fiul; El este Tatăl-împreună-cu-Fiul; aşa este din veşnicie. Nu există lucrare în Treime, iar a vorbi despre stare înseamnă a sugera o pasivitate care nu îi este proprie. „Când năzuim spre dumnezeire, prima cauză, monarhia, numărul *unu* ne apare; iar când năzuim spre aceia în care sălăşluieşte dumnezeirea şi care purced din primul principiu din aceeaşi veşnicie şi slavă, atunci îi preamărim pe cei *Trei”* (Sfântul Grigorie de Nazianz).

Oare monarhia Tatălui nu implică o anumită subordonare a Fiului şi a Duhului? Nu, deoarece un principiu poate fi desăvârşit numai dacă este principiul unei realități egale cu el. Părinții greci au vorbit cu dezinvoltură despre „cauza-Tată”; aceasta este însă doar un termen analogic a cărui inadecvare numai folosirea purificatoare a apofatismului ne dă posibilitatea să o măsurăm. Potrivit experienței noastre, cauza este superioară efectului. În Dumnezeu, dimpotrivă, cauza ca împlinire a iubirii personale nu poate produce efecte inferioare; ea doreşte ca ele să fie egale în demnitate şi, prin urmare, ea este şi cauza egalității lor. Pe lângă aceasta, în Dumnezeu nu există extrapunere a cauzei şi efectului, ci *cauzalitate în una şi aceeaşi natură.* Cauzalitatea nu provoacă aici un efect exterior, cum se întâmplă în lumea materială, dar nici un efect care să fie reabsorbit de cauza sa, cum se întâmplă în ierarhiile ontologice din gândirea indiană şi din neoplatonism; ea este doar imaginea importantă a unei comuniuni inefabile. Tatăl „nu ar fi decât *Principiul (arche)* unor lucruri mărunte şi josnice, mai mult, El ar fi Principiul numai într-un mod meschin şi lipsit de demnitate, dacă nu ar fi Principiul dumnezeirii şi al bunătății, pe care le preamărim în Fiul şi Duhul Sfânt; în unul ca Fiu şi Cuvânt, în celălalt ca Duh care purcede fără despărțire” (Sfântul Grigorie de Nazianz). Tatăl nu ar fi o persoană adevărată dacă El nu ar fi *pros* (spre) cu totul orientat spre alte persoane, comunicat în întregime celor cărora El le conferă statut de persoane, prin urmare, de egali, în plinătatea dragostei Sale.

În consecință, Treimea nu este rezultatul unui proces, ci un dat primordial. Îşi are principiul Său numai în aceasta şi nu dincolo de aceasta; nimic nu-I este superior. *Arche,* monarhia, se manifestă numai în, prin şi pentru Treime; în relația dintre cele trei Persoane, într-o relație mereu ternară, prin excluderea oricărei opoziții, a oricărei diade.

Sfântul Atanasie afirmase deja că naşterea Fiului este o lucrare a naturii, iar Sfântul Ioan Damaschin, în secolul al VIII-lea, făcea deosebire între *lucrarea naturii,* care este naştere şi purcedere, şi *lucrarea voinței,* care este lucrarea lumii. Ba mai mult, lucrarea naturii nu este lucrare, în sensul propriu, ci însăşi ființa lui Dumnezeu, căci Dumnezeu *este,* prin natura Sa, Tată, Fiu şi Duh Sfânt. Dumnezeu nu are nevoie să Se descopere pe Sine Sieşi, printr-un fel de trezire a conştiinței de Tată în Fiul şi Duhul, cum credea Bulgakov. Revelația nu poate fi concepută decât într-o relație cu *altul-decât-Dumnezeu,* cu alte cuvinte, în cadrul creației. După cum existența trinitară nu este rezultatul unui act de voință, este imposibil să vedem aici procesul determinat de o necesitate internă.

Prin urmare, trebuie să facem distincție între *cauzalitatea* Tatălui - care determină cele trei ipostasuri în absoluta lor diversitate, dar fără posibilitatea stabilirii unei ordini între ele - şi *revelarea* sau *manifestarea* Sa. Duhul ne conduce, prin Fiul, la Tatăl, unde descoperim

unitatea celor trei. În terminologia Sfântului Vasile cel Mare, Tatăl Se revelează pe Sine prin Fiul în Duhul. Este afirmat, astfel, un proces, o ordine din care decurge ordinea celor trei nume: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt.

La fel, toate numele divine, care ne comunică viaţa comună a celor trei, ne vin de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. Tatăl este izvorul, Fiul manifestarea, iar Duhul puterea care manifestă. Astfel, Tatăl este izvorul dragostei, Fiul - dragostea care se revelează pe Sine, Duhul - dragostea realizată în noi înşine. Sau, după formula admirabilă a Mitropolitului Filaret al Moscovei, Tatăl este dragostea care se răstigneşte, Fiul - dragostea crucificată, Duhul - dragostea triumfătoare. Numele divine sunt curgerea vieţii divine - izvorând din Tatăl, descoperită nouă prin Fiul şi împărtăşită prin Duhul.

Teologia bizantină denumeşte aceste nume divine „energii". Cuvântul este deosebit de potrivit pentru desemnarea acestei iradieri veşnice a naturii divine. El evocă, mult mai bine decât termenul „atribute" din teologia scolastică, aceste forţe vii, aceste explozii, aceste revărsări ale măreţiei divine. Căci teoria energiilor necreate este profund biblică; adeseori, Biblia evocă slava strălucitoare şi bubuitul de tunet care îl fac pe Dumnezeu cunoscut în afara Sa, în timp ce îl ascunde sub bogăţia luminii. Chiril al Alexandriei vorbeşte despre splendoarea esenţei divine care se manifestă. Termenii referitori la lumină, care nu sunt deloc metaforici, în acest caz ei exprimând experienţa celei mai înalte contemplaţii, revin mereu pentru a desemna splendoarea unei frumuseţi orbitoare. Slava divină este multiformă: „Sunt şi multe alte lucruri pe care le-a făcut Iisus; dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărţile ce s-ar fi scris despre ele" (Ioan 21, 25).

De asemenea, întreaga lume nu ar putea cuprinde nenumăratele nume ale slavei. *„Dynameis* - Puteri", spunea Pseudo-Dionisie, vorbind câteodată la singular şi alteori la plural. Numărul aici nu are nici o importanţă; nu unul, nu mai multe, ci o infinitate de nume divine. Dumnezeu este înţelepciune, dragoste, dreptate... nu pentru că doreşte să fie aşa, ci pentru că El este astfel. Nu este vorba aici de prefăcătorie. Dumnezeu arată ceea ce este El. Nu putem cunoaşte esenţa divină în profunzimile ei cele mai intime, însă cunoaştem această strălucire a slavei, care este cu adevărat Dumnezeu; deoarece, fie că numim natura divină „esenţă", în măsura în care ea este transcendenţă inepuizabilă, fie „energie", în măsura în care ea se manifestă în însăşi slava ei, este vorba de aceeaşi natură. „Preaslăveşte-mă Tu, Părinte, la Tine însuţi cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea" (Ioan 17, 5). Prin urmare, manifestarea sub chipul energiilor nu depinde de creaţie; ea este o iradiere perpetuă, care nu este condiţionată în nici un fel de existenţa sau nonexistenţa lumii. Desigur, noi o descoperim în cele create, căci „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi" (Romani 1, 20); făptura poartă pecetea dumnezeirii. Însă această prezenţă divină este o slavă permanentă, veşnică, o manifestare necontingentă a esenţei şi, de aceea, incognoscibilă. Aceasta este lumina care din veşnicie scaldă plinătatea, perfectă în sine însăşi, a vieţii trinitare.

CAPITOLUL AL II-LEA

Creația

I. Introducere

Lumea a fost creată prin voința lui Dumnezeu, dar este de altă natură decât Dumnezeu. Ea există în afara lui Dumnezeu „nu prin loc, ci prin natură” (Sfântul Ioan Damaschin). Aceste simple afirmații ale credinței prefațează o taină tot atât de insondabilă ca aceea a ființei divine: taina ființei create, realitatea unei ființe exterioare oricărei manifestări a lui Dumnezeu, liberă în raport cu atotputernicia Sa, având o interioritate radical nouă față de plinătatea trinitară, pe scurt, realitatea unui *allul-decât-Dumnezeu,* densitatea ontologică ireductibilă a *celuilalt.*

Singur creştinismul sau, mai exact, tradiția iudeo-creştină cunoaşte noțiunea de creație absolută. Creația *ex nihilo* este o dogmă a credinței. Pentru prima dată este exprimată în Biblie, în Cartea a doua a Macabeilor (7, 28), unde o mamă, îndrumându-şi fiul spre martiriu, îi spune: „Priveşte cerul şi pământul şi, văzând toate ce sunt într-însele, vei înțelege că din nimic le-a făcut Dumnezeu” *(ek ouk onton,* după traducerea Septuagintei). Dacă ne amintim că *ouk* este o negație radicală care, în contrast cu celălalt adverb de negație, *me,* nu lasă loc de îndoială şi că aici este folosită sistematic, în pofida regulilor gramaticale, ne putem da seama de implicația deplină a expresiei: Dumnezeu nu a creat pornind de la ceva, ci pornind de la ceea ce nu este, de la „nimic”.

Nu există nici pe departe ceva asemănător în alte religii sau sisteme metafizice. Câteodată se spune că actul creației începe cu posibilitatea de a fi permanent deschis spre o rânduire demiurgică; acesta era cazul materiei primordiale din gândirea antică pe care, se spunea, ființa imuabilă o modelează. Această materie nu există în sine; ea este o pură posibilitate a ființei, neființă, desigur, însă ca *me on,* care nu este nimicul absolut, *ouk on.* Ea primeşte, prin reflectare, o anumită veridicitate, o evocare precară a lumii ideilor. Aşa se prezintă în special dualismul platonician, dar şi perpetua receptivitate la formă a materiei la Aristotel, însă cu anumite deosebiri.

Câteodată întâlnim ideea de creație ca purcedere divină. Dumnezeu produce din propria Sa ființă, deseori printr-o polarizare primordială, care dă naştere universului multiform. În temeiul unei astfel de înțelegeri, lumea este o manifestare sau emanație a divinității. Cam aceasta este concepția fundamentală a gânditorilor indieni, pe care o reîntâlnim în lumea elenistă alături de gnosticism şi de care se apropie foarte mult gândirea lui Plotin, ce tinde spre monism. În acest caz, cosmogonia devine o teogonie: absolutul se relativizează, străbătând etapele unei „condensări” descendente, se manifestă şi se degradează în univers. Lumea este un Dumnezeu căzut, care se zbate să redevină Dumnezeu. Originea ei se regăseşte, uneori, într-o catastrofă misterioasă, pe care o putem numi căderea lui Dumnezeu, sau într-o necesitate lăuntrică, într-o pasiune cosmică neobişnuită, în care Dumnezeu caută să-şi asume conştiința de Sine; iar alteori, într-o revenire ciclică temporală de manifestări şi reabsorbții ce par a fi impuse lui Dumnezeu însuşi.

În nici unul din aceste două cazuri nu există ideea creației *ex nihilo.* În creştinism, materia însăşi este creată. Această materie misterioasă despre care Platon spunea că poate fi înțeleasă doar prin concepte bastarde, această pură posibilitate de a fi este ea însăşi creată, după cum a demonstrat atât de bine Fericitul Augustin. Iar pe de altă parte, cum ar putea creația să aibă un substrat necreat; cum ar putea fi dublat Dumnezeu, de vreme ce, prin esența ei, aceasta este *altul-decât-Dumnezeu?*

Prin urmare, creația este un act liber, un act gratuit al lui Dumnezeu. Ea nu răspunde

nici unei necesități a ființei divine. Până şi motivațiile morale ce îi sunt adeseori atribuite sunt platitudini fără importanță: Dumnezeu-în-Treime este plinătatea dragostei; El nu are nevoie de altcineva pentru a-Şi revărsa dragostea, deoarece acel cineva este deja în El, în perihoreza ipostasurilor. Dumnezeu e, aşadar, creator deoarece El doreşte acest lucru: numele de creator este secundar față de cele trei nume ale Treimii. Dumnezeu este veşnic Treime. El nu este veşnic creator, cum credea Origen, care, tributar concepțiilor ciclice ale antichității, îl făcea, astfel, dependent de creatură. Dacă ideea creației ca act cu desăvârşire liber ne stânjeneşte, acest lucru se datorează faptului că gândirea noastră, fiind viciată de păcat, identifică libertatea cu libertinajul. De aceea, Dumnezeu ne apare ca un tiran capricios. Dacă însă pentru noi libertatea, atunci când nu se crede în legile creației sub care ne găsim noi înşine, este o libertate rea care dezintegrează ființa, pentru Dumnezeu, Care transcende creația, libertatea este infinit bună: ea dă naştere ființei. Într-adevăr, noi recunoaştem în creație ordinea, finalitatea, dragostea - tot ceea ce este opus libertinajului. Atributele lui Dumnezeu, care nu au nimic comun cu pseudo-libertatea noastră desfrânată, se manifestă aici. Însăşi ființa lui Dumnezeu se reflectă în creatură şi o cheamă să fie părtaşă divinității Sale. Această chemare şi posibilitatea unui răspuns constituie, pentru cei din sfera creației, singura justificare a celei din urmă.

Creația *ex nihilo* este lucrarea voinței lui Dumnezeu. Din acest motiv Sfântul Ioan Damaschin o opune generării Cuvântului: „Deoarece generarea, spune el, este o lucrare a naturii şi purcede din însăşi substanța lui Dumnezeu, ea trebuie să fie fără de început şi veşnică, căci altminteri naşterea ar fi supusă schimbării şi, prin urmare, ar fi un Dumnezeu înainte şi alt Dumnezeu după; Dumnezeu ar fi supus creşterii. Cât despre creație, ea este lucrarea voinței lui Dumnezeu şi, ca atare, nu este co-eternă cu Dumnezeu. Căci ceea ce este creat din nimic nu poate fi precum ceea ce există fără origine şi dintotdeauna”. Această lucrare este contingentă; căci Dumnezeu ar fi putut să nu creeze. Deşi contingentă în relație cu însăşi ființa Treimii, ea își impune asupra ființelor create necesitatea de a exista, şi de a exista pe veci: contingentă pentru Dumnezeu, creația este necesară pentru ea însăşi, deoarece Dumnezeu, printr-un act liber, face din ființa creată ceea ce ea trebuie să fie.

Astfel ni se descoperă sensul pozitiv al gratuității divine. Aceasta este, ca să folosim o analogie (însă această analogie constituie adevăratul sens al creației), gratuitatea poetului. „Poet al cerurilor şi al pământului”, astfel l-am putea numi pe Dumnezeu, traducând cuvânt cu cuvânt textul grecesc al Crezului. În acest fel putem pătrunde în taina ființei create. A crea nu înseamnă a te reflecta într-o oglindă, fie şi oglinda materiei primordiale, nici a te fragmenta zadarnic pentru a considera totul după propriul tău chip. Creația înseamnă o chemare la viață a *noului;* am putea spune chiar un risc al *noului.* Atunci când Dumnezeu dă naştere, în afara Sa, unui nou subiect, unui subiect liber, aceasta este culmea actului Său creator. Libertatea divină este împlinită prin crearea acestui risc suprem: o altă libertate.

Din acest motiv, nimicul originar nu poate fi obiectivat. *„Nihil”* înseamnă aici, pur şi simplu, că „înainte” de creație nu exista nimic „în afara” lui Dumnezeu. Sau mai exact, că „în afară” şi „înainte de” sunt noțiuni lipsite de sens, deoarece ele se stabilesc tocmai în funcție de creație. A concepe acest „în afară” înseamnă a ne ciocni de nimic, cu alte cuvinte, a nu mai fi în stare să gândim. El există doar prin creație, şi tocmai această „spațializare” constituie creația. La fel, nu putem spune ce a existat „înaintea” creației; „începutul” nu are nici un sens la Dumnezeu; el se naşte împreună cu făptura creată, creația este cea care instituie timpul, exprimat prin „înainte” şi „după”. Aidoma lui „în afară”, „înainte” revine la *„nihil”* şi asfixiază gândirea. Germanii ar spune că atât unul, cât şi celălalt sunt „concepte-limită”. Astfel, întreaga dialectică a ființei şi a nimicului este lipsită de sens: nimicul nu are existență proprie (de altfel, ar fi o contradicție *in adjecto);* el este corelativ cu însăşi ființa creaturilor; acestea din urmă nu-şi au temeiul nici în ele însele şi nici în esența divină, ci doar în voința lui Dumnezeu. Prin urmare, tăria, trăinicia unei făpturi se află în relația ei cu Dumnezeu. În relație cu sine însăşi se reduce la nimic.

Aşadar, „noutatea” creației nu adaugă nimic ființei lui Dumnezeu. Conceptele noastre

procedează prin juxtapunere, după modul de reprezentare „a lucrurilor", însă nu putem însuma lumea cu Dumnezeu. În acest context, gândirea trebuie să procedeze prin analogie, în aşa fel încât să fie reliefate atât legătura, cât şi deosebirea; căci făptura există doar în Dumnezeu tocmai în virtutea acestei voințe creatoare care o face să se deosebească de Dumnezeu, adică o face „făptură". „Făpturile stau suspendate de cuvântul creator al lui Dumnezeu ca pe un pod de diamant, dedesubt fiind abisul nemărginirii divine, deasupra abisul propriului lor neant" (Filaret al Moscovei).

II. Treimea creatoare şi ideile divine

Creația este lucrarea Treimii. Crezul numeşte pe Tatăl „făcătorul cerului şi al pământului", pe Fiul, „Cel prin Care totul s-a făcut", pe Duhul Sfânt, „făcător de viață" *(zoopoion).* Voința este comună celor trei, ea fiind cea care creează. Prin urmare, Tatăl nu poate fi creator decât dacă şi Fiul, şi Duhul sunt creatori. Tatăl creează prin Cuvântul în Duhul Sfânt, spune o maximă patristică, iar Sfântul Irineu numeşte pe Fiul şi pe Duhul „cele două mâini ale lui Dumnezeu". Aceasta este manifestarea iconomiei Sfintei Treimi. Cele trei Persoane creează împreună, însă fiecare într-un mod care îi este propriu, iar făptura creată este fructul colaborării lor. După Sfântul Vasile cel Mare, Tatăl este „cauza primordială a tot ceea ce a fost făcut", Fiul - „cauza operativă", Duhul -„cauza care duce la desăvârşire". Având temeiul în Tatăl, lucrarea Treimii este prezentată ca o dublă iconomie a Fiului şi a Duhului: primul transpunând în viață dorința lui Dumnezeu, iar cel din urmă împlinind-o în bunătate şi frumusețe; unul chemând făptura spre a o îndruma spre Tatăl (iar chemarea Sa îi conferă acesteia densitate ontologică), celălalt ajutând făptura să răspundă acestei chemări şi împărtăşindu-i desăvârşirea.

Atunci când Sfinții Părinți tratează despre iconomia Sfintei Treimi, ei preferă numele de Cuvânt celui de Fiu, care exprimă relații intra-trinitare. Într-adevăr, Cuvântul înseamnă revelație, manifestarea Tatălui; în consecință, manifestarea cuiva care leagă noțiunea de Cuvânt de sfera iconomiei. Sfântul Grigorie de Nazianz analizează în cel de-al patrulea *Discurs teologic* această funcție a Cuvântului. Fiul este Logosul (Cuvântul), spune el, deoarece, rămânând unit cu Tatăl, îl revelează. Fiul îl defineşte pe Tatăl. „Fiul este, prin urmare, afirmarea simplă şi concisă a naturii Tatălui".

Fiecare lucru creat îşi are „logosul" său, „rațiunea sa esențială"; şi, se întreabă Sfântul Grigorie, „ar putea exista, oare, ceva care să nu se sprijine pe Logosul divin?". Nu există nimic care să nu se întemeieze pe Logos, *rațiunea de a fi prin excelență.* Prin El s-a făcut totul. El dă lumii create nu numai ordinea, făcută cunoscută prin numele Său, ci însăşi realitatea ei ontologică. Logosul este vatra divină din care se răspândesc razele creatoare, acei „logoi" specifici făpturilor, acele cuvinte întemeietoare ale lui Dumnezeu, ce trezesc la viață şi dau nume tuturor ființelor. Prin urmare, fiecare ființă îşi are „ideea", „rațiunea" sa în Dumnezeu, în gândirea Creatorului care creează nu din capriciu, ci din „rațiune" (iar aceasta este o altă semnificație a Logosului). Ideile divine sunt rațiunile veşnice ale făpturilor. În acest context, gândirea Părinților biserìceşti pare să capete o nuanță platoniciană. Ne aflăm, oare, în prezența unui platonism creştin? O scurtă comparație ne va permite să înțelegem că Părinți Bisericii, dacă au folosit unele elemente din filosofia greacă, le-au reînnoit în întregime conținutul, acestea ajungând să aibă, în prezentarea finală, un caracter mai curând biblic decât platonician.

În concepția lui Platon, „ideile" reprezintă însăşi sfera Ființei. Lumea sensibilă nu posedă realitate, ci doar un caracter verosimil; ea este reală numai în măsura în care participă la idei. Pentru a contempla ideile, trebuie să ne detaşăm însă de universul precar al schimbării, de fluxul generării şi al descompunerii. Prin urmare, ideile reprezintă nivelul superior al ființei, nefiind vorba de Dumnezeu, ci de Divin. *„Demonii",* zeii sunt, într-adevăr, inferiori ideilor. „Creația" despre care se vorbeşte în *Timaios* rămâne un mit, căci lumea a existat

dintotdeauna: „demiurgul” o construieşte” mereu, copiind modelul lumii ideilor, al lumii adevărate. Neoplatonismul, care, potrivit expresiei lui Jean Wahl, „ipostaziază ipotezele lui Platon”, îl plasează pe Unul cel inefabil dincolo de *cosmos noetos.* Ideile sunt, prin urmare, cele ale Inteligenței divine, ale acelui *nous* emanând din absolutul care este deasupra ființei însăşi. Fericitul Augustin, după ce a citit unele fragmente din *Enneade,* traduse în latină, a recunoscut că s-a lăsat fascinat de temele lui Plotin. Părinții greci, care îi cunoşteau însă mult mai bine pe filosofi, s-au deprins mai uşor cu gândirea lor şi au folosit-o cu maximă libertate. Pentru ei, Dumnezeu nu este numai inteligența care conține ideile divine; esența Sa transcende infinit ideile. El este un Dumnezeu liber şi personal, Care creează totul prin voința şi înțelepciunea Sa, iar ideile tuturor lucrurilor sunt cuprinse în această voință şi înțelepciune, şi nu în esența divină. În consecință, Părinții greci au refuzat să includă în ființa lăuntrică a lui Dumnezeu lumea inteligibilă, dar şi să o separe pe aceasta din urmă de lumea sensibilă. Sentimentul lor față de ființa divină i-a determinat să respingă ideea unui Dumnezeu inteligibil, în timp ce sentimentul față de făptura creată le-a interzis să o reducă la o copie nereuşită. Însuşi Fericitul Augustin a respins, către sfârşitul vieții sale, în *Retractationes,* dualismul exprimat în „exemplarismul” său static, afirmând că nu există două lumi. Cu toate acestea, învățătura sa despre ideile cuprinse în însăşi ființa lui Dumnezeu, atât ca determinări ale esenței, cât şi în calitate de cauze exemplare ale făpturilor, şi-a pus amprenta asupra teologiei apusene şi deține un loc de seamă în sistemul tomist. Dimpotrivă, pentru Ortodoxie este de neconceput ca în lucrarea Sa creatoare Dumnezeu să se fi mulțumit să producă o replică a propriei Sale gândiri, în cele din urmă a Sa însuşi. Aceasta ar însemna a sustrage lumii create originalitatea şi valoarea ei, o depreciere a creației şi, prin urmare, a lui Dumnezeu, în calitatea Sa de Creator. Întreaga Biblie - în special Cartea lui Iov, Psalmii, Proverbele - accentuează noutatea absolută şi încântătoare a creației, în fața căreia îngerii înalță strigăte de bucurie - Creația ca Binecuvântare a Facerii, Creația ca Joc al înțelepciunii, „imn preaminunat închinat forței atotputernice”, după cum scrie Sfântul Grigorie de Nyssa.

Prin urmare, Părinții greci au văzut în platonism descoperirea, parțială şi periculoasă, a unei realități: nu un dualism, ci transparența vizibilului spre invizibil. Ei nu au ezitat să folosească limbajul platonician, să vorbească despre „paradigme” şi „idei”; „însă au impregnat acest limbaj cu un desăvârşit respect biblic față de cele sensibile şi față de Dumnezeul Cel viu. Ei aduc Logosul mai aproape de „cuvântul” invocat de Psalmi şi, mai presus de toate, de acele cuvinte creatoare care se fac auzite în Cartea Facerii. Astfel, ideile nu mai sunt o determinare necesară a ființei divine, ci voința creatoare, cuvântul viu al lui Dumnezeu. Ele nu mai constituie o „hinterwelt”, ci înseşi profunzimile făpturii, calea ei de participare la energia divină, chemarea ei spre cea mai înaltă iubire. Voința creatoare a lui Dumnezeu implică ordine şi rațiune; ea însămânțează cu idei vii „spațializarea” creației, căutând pentru răspândirea lor „o lume exterioară” naturii divine. Sfântul Ioan Damaschin, în prezentarea pe care o face „credinței ortodoxe”, vorbeşte despre actul creației în termenii unor idei-voințe sau, mai exact, gânduri voliționale. Ideile divine sunt deci inseparabile de intenția creatoare. Fără îndoială, Dumnezeu a gândit lumea din veşnicie, însă numai în relație cu acest „altul” cu care trebuie să „înceapă”, adică să pună temeliile timpului. Astfel, potrivit Scripturilor, înțelepciunea este cea care înalță cei şapte stâlpi ai casei. Lumea platoniciană a ideilor este în acest caz reinterpretată: ea este un instrument al creației, nu o lume dincolo de ea. Pentru a crea, Dumnezeu gândeşte creația, iar această gândire transmite adevărul ei ființei lucrurilor. Ideile sunt înțelepciunea în lucrarea divină sau, mai exact, înțelepciunea în acțiune; este aici un exemplarism, dacă vrem, însă unul dinamic, unul al voinței-gândire sau al voinței-cuvânt, în care îşi au originea toți acei „logoi” ai lucrurilor. Prin Cuvântul divin, lumea este suspendată deasupra propriului său neant, existând un cuvânt pentru fiecare lucru, un cuvânt în fiecare lucru, care reprezintă regula existenței sale, dar şi calea spre transfigurare. Sfântul, a cărui voință creată conlucrează liber cu voința-idee a lui Dumnezeu, Cel Care o întemeiază şi în acelaşi timp o cheamă, percepe lumea, prin contemplarea detaşată a naturii, ca pe „un aranjament muzical”. În fiecare lucru el aude un cuvânt al Cuvântului, lucrul nefiind pentru el,

în această descifrare ferventă a „cărții lumii”, decât un cuvânt care există, deoarece „Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece” (Matei 24, 35).

III. Creația: timp şi veşnicie

„La început a fost Cuvântul”, scrie Sfântul Ioan, iar Cartea Facerii afirmă: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul”. Origen identifică aceste două formulări: „Dumnezeu, spune el, a creat totul în Cuvântul Său, aşadar, de-a lungul întregii veşnicii, în El însuşi”. Meister Eckhart stabileşte aceeaşi identitate: principiul evocat în dublul *in principia* este pentru el Dumnezeu ca intelect, conținând atât Cuvântul, cât şi lumea. Arie, dimpotrivă, făcând confuzie între omonimele greceşti *gennesis,* naştere, şi *genesis,* creație, interpretează formularea Sfântului Ioan în termenii din Facere şi transformă pe Fiul în făptură creată.

Părinții Bisericii, pentru a sublinia, în acelaşi timp, incognoscibilitatea esenței divine şi dumnezeirea Fiului, au făcut distincție între aceste două începuturi: între lucrarea naturii, ființa primordială a lui Dumnezeu, şi lucrarea voinței, implicând o relație cu un altul care este postulat de însăşi această relație. Prin urmare, Sfântul Ioan evocă un „început” veşnic, acela al Cuvântului, termenul fiind aici analogic şi desemnând o relație veşnică. Pe de altă parte, „începutul” îşi găseşte sensul deplin în textul Facerii, unde chemarea la existență a lumii dă naştere timpului. În sens ontologic, Cartea Facerii este, astfel, secundară în raport cu Prologul Sfântului Ioan; cele două „începuturi” sunt deosebite, fără a fi, cu toate acestea, cu desăvârşire străine unul altuia, dacă nu uităm natura intențională a ideilor divine, a înțelepciunii, în acelaşi timp veşnică şi totuşi îndreptată spre acest „altul” care, la drept vorbind, trebuie să aibă un început. Căci înțelepciunea însăşi proclamă: „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult” (Pilde 8, 22). „începutul” din primul verset al Facerii semnifică, aşadar, creația în timp. În acest mod se stabileşte relația dintre timp şi veşnicie, problemă ce se alătură celei referitoare la creația *ex nihilo.*

În acest moment trebuie să înlăturăm două obstacole. Primul ar fi acela de a fi „grec”, adică, de a fi metafizician pur atunci când suntem confruntați cu datele biblice şi încercăm să reducem prin rațiune taina simbolismului lor până la anularea „saltului credinței”. Teologia nu trebuie să cerşească explicații de la filosofi; căci ea singură poate să răspundă întrebărilor lor, dar nu împotriva tainei şi a credinței, ci sporind înțelegerea tainei, transformând-o, prin credință, într-o implicare totală a persoanei. Adevărata teologie depăşeşte şi transfigurează metafizica.

Celălalt obstacol ar fi ca, din ură față de filosofi, să fii numai „evreu”, ceea ce înseamnă a lua în sens literal simbolismul concret al Scripturii. Unii exegeți moderni, în majoritate (însă nu numai) protestanți, vor să alunge cu grijă din gândirea lor orice urmă, cât de mică, de filosofie. Astfel, în lucrarea sa *Hristos şi Timpul,* Oscar Cullmann se străduieşte să respingă, pe motiv că ar fi platoniciene sau eline, toate problemele privind veşnicia şi să reducă Biblia la textul nud, golit de conotații. Biblia îşi are însă profunzimea ei; iar părțile cele mai vechi, în special Facerea, procedează potrivit unei logici arhaice, care nu face distincție între concret şi abstract, între chip şi idee, între simbol şi realitatea simbolizată. Logică poetică sau, dacă vreți, sacramentală, de o simplitate doar aparentă, plină fiind de Cuvântul care dă trupului (inseparabil de cuvinte şi lucruri) o neasemuită transparență. Limbajul actual nu se mai păstrează acelaşi; poate, mai cuprinzător, dar mai lucid şi mai riguros, el deposedează înțelegerea arhaică de învelişul ei carnal, îl percepe la nivelul gândirii; nu al unei raționări prea subtile, ci, trebuie să repetăm, al unei înțelegeri contemplative. Aşadar, omul modern, când interpretează Biblia, trebuie să aibă curajul de a gândi, căci nu se poate purta aidoma unui copil care scapă nepedepsit. Chiar dacă se refuză abstractizarea în profunzime, totuşi abstractizarea are loc în virtutea limbajului pe care îl folosim. Se abstractizează însă numai la suprafață şi, astfel, se ajunge nu la uimirea copilărească specifică scriitorului arhaic, ci la atitudini infantile. Prin urmare, veşnicia devine lineară, aidoma

timpului; ne-o închipuim ca pe o linie nelimitată! Iar existența temporală a lumii, de la creație la parusie, este doar un segment limitat al acestei linii. Veşnicia se reduce, în acest fel, la un timp fără început şi fără sfârşit, infinitul se reduce la indefinit. Ce se întâmplă atunci cu transcendența? Pentru a sublinia sărăcia acestei filosofii (pentru că este, într-adevăr, săracă), este suficient să ne amintim că finitul nu este comensurabil cu infinitul.

Nici greci, nici iudei, ci creştini, Părinții au dat un răspuns acestei probleme care, departe de a huli Biblia printr-o raționalizare facilă, îi sesizează sensurile în profunzimea lor.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, primul moment al timpului nu este încă timp. „După cum începutul unui drum nu reprezintă drumul, nici începutul unei case, casa, tot aşa începutul timpului nu este încă timpul, nici chiar o secvență minimală de timp". Pentru noi, acest prim moment este de neimaginat - cel puțin dacă definim în mod banal clipa ca un punct în timp (reprezentare falsă, după cum a arătat Fericitul Augustin, deoarece viitorul devine neîncetat trecut, fără a putea vreodată să sesizăm momentul prezentului în curgerea timpului). În plus, primul moment nu este divizibil; şi nu este nici infinit de mic, ci lipsit de măsură, în raport cu timpul; el este momentul ca limită şi, prin urmare, fără durată.

Aşadar, ce este momentul? Această problemă a preocupat gândirea antică. Dominat de o crudă raționalitate, Zenon a redus timpul la absurd, deoarece era - sau, mai degrabă, nu putea fi - simultan mişcare şi repaus. Mult mai sensibil la mister, Platon a avut o concepție remarcabilă despre „moment", care, spunea el, nu este timp, ci hotar şi, prin aceasta, o deschidere spre veşnicie. Prezentul fără dimensiune, fără durată se revela ca prezență a veşniciei.

Pentru Sfântul Vasile cel Mare, acesta este exact primul moment în care a apărut întregul ansamblu al ființei, exprimat simbolic prin cuvintele „cerurile şi pământul". Creatura se înalță într-un „moment", care este în acelaşi timp veşnic şi trecător, la granița dintre veşnicie şi timp. „Începutul", analog din punct de vedere logic noțiunii geometrice de hotar (între două planuri, de exemplu), este un fel de instantaneitate atemporală în sine, a cărei explozie creatoare dă însă naştere timpului. Acesta este punctul de contact dintre voința divină şi ceea ce de acum înainte va deveni şi va suferi; însăşi originea creaturii este, aşadar, o schimbare, un „început", şi de aceea timpul este o formă a făpturii create, pe când veşnicia aparține în sens strict lui Dumnezeu. Această contingență inițială nu minimalizează în nici un fel făptura creată; făptura nu va dispărea niciodată, deoarece cuvântul lui Dumnezeu rămâne în veac (I Petru 1, 25). Lumea astfel creată va dăinui mereu, chiar şi atunci când timpul va fi abolit sau, mai exact, întrucât timpul însuşi este ceva creat, atunci când va fi transformat în veşnica noutate a epectazei.

Astfel, se regăsesc în aceeaşi taină prima şi a opta zi, care coincid în cadrul Duminicii. Căci aceasta este mereu prima şi a opta zi a săptămânii, aceea a intrării în veşnicie. Ciclul săptămânal se încheie sâmbăta, cu odihna divină din ziua Sabatului. Dincolo de aceasta, Duminica, ziua creației şi a re-creării lumii, ziua învierii, este aidoma unei „clipe" a veşniciei, aceea a primului şi ultimului hotar. Mai mult decât scriitorii alexandrini, Sfântul Vasile cel Mare a dezvoltat aceste idei, subliniind faptul că, în spiritul acestei taine, nu trebuie să îngenunchem Duminica, pentru că în această zi noi ne eliberăm de temporalitatea sclavului pentru a intra, simbolic, în împărăția în care omul neîncovoiat, omul mântuit, participă la înfrățirea cu Cel înviat.

Trebuie deci să evităm categoriile timpului atunci când evocăm veşnicia. Dacă totuşi Biblia le foloseşte, este pentru a sublinia, printr-un simbolism bogat, realitatea timpului, când se desăvârşesc întâlnirile dintre Dumnezeu şi om, autonomia lui ontologică înțeleasă ca trăire a libertății umane, posibilitatea lui de transfigurare. Părinții Bisericii au sesizat bine acest lucru şi s-au ferit să definească veşnicia *a contraria* din timp. De vreme ce categoriile timpului sunt mişcarea, schimbarea, trecerea de la o stare la alta, ele nu pot fi opuse, fiecare în parte, imobilității, intransformabilității şi invariabilității unei veşnicii statice; aceasta ar fi veşnicia lumii inteligibile a lui Platon, nicidecum a Dumnezeului Celui viu. Dacă Dumnezeu trăieşte în veşnicie, această veşnicie vie trebuie să depăşească opoziția dintre timpul care

curge şi veşnicia neclintită. Sfântul Maxim subliniază faptul că veşnicia lumii inteligibile este o *veşnicie creată:* porțiuni, adevăruri, structuri neschimbătoare ale cosmosului, geometria ideilor ce guvernează creația, rețeaua esențelor matematice, toate acestea constituie *eonul;* veşnicia eonică, care are un început, ca şi timpul (de unde şi numele ei, deoarece îşi are începutul „în veac", *en aioni,* prin trecerea de la neființă la ființă), dar care rămâne neschimbată, supusă unei existențe atemporale. Această veşnicie eonică este imuabilă: ea dă lumii coerență şi limpezime. Sensibil şi inteligibil, timp şi eon formează un tot împreună, deoarece ambele, având un început, sunt comensurabile. Eonul este timpul nemişcat, timpul este eonul în mişcare, şi numai coexistența, întrepătrunderea lor ne permit să concepem timpul.

Eonul are o strânsă legătură cu lumea angelică. Îngerii şi oamenii participă împreună la timp şi la eon, însă în mod diferit. Pe când condiția umană este marcată de timp, dar un timp devenit inteligibil prin eon, îngerii au cunoscut libera alegere a timpului doar în clipa creării lor; un fel de temporalitate instantanee din care ei se ridică spre eonul preamăririi şi al slujirii sau al revoltei şi al urii. În eon există totuşi şi un proces, deoarece natura angelică poate creşte neîncetat prin dobândirea binecuvântărilor veşnice, însă fără succesiune temporală. Astfel, îngerii se prezintă ca universuri inteligibile care participă la funcția organizatoare a veşniciei eonice.

În ceea ce priveşte veşnicia divină, aceasta nu poate fi definită nici ca schimbare aparținând timpului, nici ca imuabilitate aparținând eonului. Ea le transcende pe amândouă. Recurgerea obligatorie la apofază ne interzice să-L concepem pe Dumnezeul Cel viu după veşnicia legilor matematice.

Teologia ortodoxă nu cunoaşte, aşadar, un inteligibil necreat. În caz contrar, corporalitatea, singura creată, ar apărea ca un rău relativ. Necreatul transcende orice poziții, în special cele dintre inteligibil şi sensibil, trecător şi veşnic. Problema timpului ne duce din nou cu gândul la acest neant din care ne-a înălțat voința divină, introducând în veşnicie un altul-decât-Dumnezeu.

IV. Creația: ordinea cosmică

„La început Dumnezeu a făcut cerul şi pământul". Cerul şi pământul despre care se vorbeşte în legătură cu prima zi a creației nu sunt cele pe care le vedem noi, căci unul (cerul) apare abia o dată cu „firmamentul", în ziua a doua, sau chiar cu „luminătorii", în ziua a patra, iar celălalt (pământul) apare o dată cu separarea uscatului de ape, în ziua a treia. „Cerul şi pământul" primei zile semnifică întregimea universului, a vizibilului şi a invizibilului, a inteligibilului şi a corporalului. Cerul constituie întreaga imensitate a lumilor spirituale care înconjoară ființa noastră terestră, nenumăratele sfere îngereşti. Narațiunea din Facere aminteşte toate acestea pentru ca apoi să dispară, aparent, interesul față de ele şi să se vorbească doar despre pământ. În cele două Testamente apar câteva scurte lămuriri despre aceste universuri spirituale, fără a se zăbovi însă prea mult asupra lor. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa a văzut în cele 99 de oi lăsate în munți un simbol al pleromei îngereşti; a suta, oaia pierdută, ar fi lumea noastră pământească, într-adevăr, în starea noastră de ființe decăzute, nu putem în nici un caz să plasăm lumea noastră printre aceste imensități spirituale.

Tăcerea relativă a Scripturilor devine semnificativă. Ea subliniază importanța centrală a pământului, definind un geocentrism. Acesta nu este o rămăşiță a unei cosmologii primitive (dar cum ar putea fi altfel decât simbolice asemenea cosmologii?) care nu s-ar armoniza cu concepția noastră post-coperniciană despre univers. Aici nu este vorba de un geocentrism fizic, ci de unul spiritual; pământul este *în mod spiritual central,* deoarece este trupul omului şi deoarece omul, care pătrunde tainele lumii vizibile pentru a o lega din nou cu lumea celor nevăzute, este ființa centrală a creației, ființa care reuneşte în sine sensibilul şi inteligibilul şi participă, astfel, mai deplin decât îngerii la toate rânduielile „pământului" şi „cerului". În centrul universului bate inima omului şi numai sfântul a cărui inimă purificată cuprinde cele

mai îndepărtate nebuloase poate şti dacă aceste „sfere înstelate" nu sunt asemenea reflectării eonilor îngereşti, neavând nevoie, în consecinţă, de nici o mântuire.

Tainele iconomiei divine se dezvăluie, astfel, pe pământ şi, din acest motiv, Biblia doreşte să ne lege de pământ. Ea nu ne interzice numai să ne pierdem în imensităţile cosmice (pe care natura noastră de fiinţe decăzute oricum nu le poate cuprinde decât sub aspectul dezintegrării lor), nu doreşte numai să ne sustragă acţiunii uzurpatoare a îngerilor căzuţi, legându-ne doar de Dumnezeu, ci, atunci când ne vorbeşte despre îngeri, ni-i arată ca fiind îndreptaţi spre istoria pământească, unde este inserată iconomia divină, ca slujitori (sau adversari) ai acestei iconomii.

Aşadar, cele şase zile ale Facerii ne descriu într-un mod geocentric desfăşurarea creaţiei. Aceste şase zile, simbolizate prin zilele săptămânii, sunt stadii mai curând ierarhice decât cronologice. Diferenţiind elementele create simultan în prima zi, ele definesc sferele concentrice ale fiinţei în centrul cărora, omul, rezumându-le virtual pe toate, se regăseşte pe sine însuşi.

„Şi pământul (aici, întregul nostru cosmos) era netocmit şi gol. Întunericul era deasupra adâncului" - este amestecul elementelor încă nediferenţiate. „Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" - aidoma unei păsări care cloceşte, spune Sfântul Vasile cel Mare, iar apele indică aici (ca şi în Botez) plasticitatea elementelor.

„Şi a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!». Şi a fost lumină". Aceasta a fost prima poruncă dată de Dumnezeu: Cuvântul intră în substanţa elementară şi dă naştere primei „informări" a fiinţei, lumina. Prin urmare, lumina este perfecţiunea fiinţei create, „forţa luminoasă", născută de „voinţele-logoi" care iradiază din Cuvânt şi vor fecunda întunericul; în consecinţă, mai puţin vibraţie fizică şi mai mult lumină intelectuală.

Dumnezeu dă naştere, apoi, polarităţii luminii şi întunericului. „Dumnezeu desparte lumina de întuneric". Acestea aparţin făpturii create şi nu trebuie confundate cu „nimicul" originar, acea limită misterioasă, căreia i s-ar conferi, astfel, o substanţialitate grosolană. Întunericul („Dumnezeu a numit întunericul «noapte»"), care apare în ultimul stadiu al acestei „prime zile", este momentul potenţial al făpturii create. El reprezintă o realitate pe deplin pozitivă, roditoare, aidoma pământului în care germinează sămânţa. Dumnezeu nu a produs răul; în prima făptură nu este loc pentru întunericul negativ, întunericul pozitiv al primei zile exprimă misterul uterin al fertilităţii, principiul tainei vieţii, propriu pământului şi pântecului, caracteristic pentru tot ceea ce este generator de viaţă, în sensul pozitiv al cuvântului, fiecărei substanţe vitale.

În ziua a doua, Dumnezeu a despărţit definitiv apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei, cu alte cuvinte, cosmosul pământesc, delimitat de „firmament", de eonii îngereşti, despre care Cartea Facerii nu va mai vorbi.

În ziua a treia, din porunca lui Dumnezeu, elementele cosmice, a căror nediferenţiere era simbolizată de ape, încep să se separe. Apele, în înţelesul propriu, sunt adunate la un loc, lăsând să apară uscatul. Acesta primeşte porunca de a produce plante, cu alte cuvinte, prima formă de viaţă. Iar pământul se supune Logosului - principiu al vieţii - în acelaşi timp, cea de-a doua Persoană a Treimii şi puterea orânduitoare a întregii Treimi.

În ziua a patra, apar stelele cu mişcările lor orbitale regulate; ordinea Logosului este înscrisă în ordinea cerului vizibil. Viaţa, trezită în „ziua" precedentă, necesită timp, ritmul zilei şi al nopţii. Simultaneitatea creatoare a primelor zile devine, pentru făptură, o succesiune. În ziua a cincea, Cuvântul creează peştii şi păsările; apa, elementul umed, este cea care primeşte porunca de a le produce. În acest fel se stabileşte o curioasă înrudire între fiinţele care înoată şi cele care zboară (ale căror structuri au, de fapt, anumite similarităţi), între apă şi cer, ambele fiind fluide şi umede. Aici sesizăm cât se poate de limpede că nu este vorba de o cosmogonie ştiinţifică în sensul modern al cuvântului, ci de o altă viziune a fiinţei şi a ierarhiilor ei; o viziune pentru care taina formei, calităţile secundare ale sensibilului (atât de mult neglijate de ştiinţă) au o semnificaţie decisivă care revine mereu la profunzimile inteligibile, la acei *logoi* ai creaţiei. Această viziune a devenit extrem de dificilă pentru firea

noastră cea căzută, însă o putem regăsi în „noua creație" ecleziastică, atât în cosmosul liturgic şi sacramental, cât şi în *theoria physike* liturgică a asceților.

În ziua a şasea, elementul pământ primeşte, la rândul lui, porunca de a produce animale. Pe neaşteptate însă tonul se schimbă; apare un nou stil de creație. „Să facem", spune Dumnezeu. Ce înseamnă, oare, această schimbare? Crearea spiritelor îngereşti a fost săvârşită „în tăcere" (Sfântul Isaac). Primul cuvânt a fost lumină. Apoi, Dumnezeu a orânduit şi a binecuvântat („Dumnezeu a văzut că lumina era bună"). Însă în ziua a şasea, după crearea animalelor, când Dumnezeu a zis: „Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră", se părea că Dumnezeu S-a oprit şi că persoanele Treimii erau împreună. Pluralul care apare acum arată că Dumnezeu nu este singur. Este o hotărâre a unui „Sfat Divin", ceea ce dovedeşte că facerea nu a fost o lucrare nici a necesității şi nici a arbitrariului, ci un act liber şi gândit. Dar de ce este nevoie, oare, pentru facerea omului de acest Sfat al celor Trei în locul unei simple porunci adresate pământului, aşa cum s-a întâmplat în cazul animalelor? Este aşa deoarece omul, ființă personală, are nevoie de afirmarea aspectului personal al lui Dumnezeu după al cărui chip a fost făcut. Prin poruncile lui Dumnezeu au luat naştere diferite părți ale lumii create. Omul însă nu este o parte, deoarece el cuprinde în sine totul. Totalitate liberă, el se naşte din „reflectarea" lui Dumnezeu ca totalitate liberă.

„Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie". Astfel, taina, singularului şi a pluralului în om reflectă taina singularului şi a pluralului în Dumnezeu; după cum principiul personal în Dumnezeu cere ca natura unică să se exprime în diversitatea persoanelor, la fel şi în om, creat după chipul lui Dumnezeu. Natura umană nu poate fi cuprinsă într-o monadă. Ea reclamă nu solitudinea, ci comuniunea, diversitatea benefică a iubirii. Apoi porunca divină: „creşteți şi vă înmulțiți şi umpleți pământul şi-l supuneți" stabileşte o anumită corespondență între sexualitate şi dominația cosmică a primului cuplu şi depăşirea tainică în Dumnezeu a dualității prin triadă. Acest „eros" paradisiac se va fi deosebit de sexualitatea noastră decăzută şi devoratoare de azi - întocmai ca şi autoritatea sacerdotală a omului asupra creaturilor fața de modul în care ne devorăm în prezent unii pe alții. Căci Dumnezeu este exact: „Iar tuturor fiarelor pământului... le dau toata iarba verde spre hrană". Să nu uităm că narațiunea creației este exprimată în categoriile lumii căzute. Căderea a schimbat însuşi sensul cuvintelor. Sexualitatea, această „multiplicare" pe care Dumnezeu o orânduieşte şi o binecuvântează, apare, în universul nostru, fiind iremediabil legată de separare şi moarte, deoarece condiția omului a cunoscut, cel puțin în realitatea sa biologică, o mutație catastrofală. Dragostea umană nu ar mai fi însă pătrunsă de o asemenea nostalgie paradisiacă dacă nu ar mai exista în ea amintirea dureroasă a unei stări originare în care „celălalt" şi lumea erau cunoscuți *dinlăuntru,* în care, prin urmare, nu exista moartea.

„Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte"; o dublă binecuvântare *care totuşi îl asimilează pe om în sfera celorlalte făpturi terestre apărute tot în ziua a şasea.*

Urmează, după narațiunea creației ce constituie primul capitol al Facerii, o nouă narațiune începând cu cel de-al doilea capitol. Creația în desfăşurarea ei este prezentată aici în termeni cu totul diferiți. Pentru exegeții Bibliei, acest lucru înseamnă o juxtapunere a unor tradiții diverse, a două narațiuni de fapt separate şi alăturate mai târziu. Fără îndoială, acest lucru este adevărat la nivelul material al elaborării textului; pentru noi însă chiar juxtapunerea aceasta este lucrarea Duhului Sfânt; nu există nimic întâmplător în Biblie şi totul este încărcat de semnificație. Biblia nu s-a născut din voința omului, nici din contingențe omeneşti, ci de la Duhul Sfânt, Care îi dă coerență. Nu putem separa Biblia de Biserică, nici nu o putem înțelege în afara ei. Prin urmare, ceea ce ne interesează nu este să ştim cum au ajuns să fie alăturate două narațiuni despre creație, ci din ce motiv şi ce semnificație profundă ascunde apropierea lor.

Într-adevăr, în timp ce prima narațiune îl asimilează pe om celorlalte creaturi ale pământului printr-o binecuvântare comună, iar la nivelul naturii subliniază unitatea

antropocosmică, cea de-a doua narațiune definește clar locul omului. În realitate, perspectiva ei este cu totul diferită; omul apare nu numai ca o culme, ci și ca *principiu* al creației. Dintru început, aflăm că plantele nu existau, deoarece omul încă nu fusese creat: „Nu era nimeni ca să lucreze pământul". „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul suflet viu". Astfel, omul a fost făcut de însuși Dumnezeu, cu mâinile Sale - fapt subliniat de Părinți - și nu a fost creat numai prin Cuvântul Său (ceea ce ne conduce din nou la „Sfatul" din prima narațiune, deoarece, după Sfântul Irineu, Fiul și Duhul Sfânt sunt „cele două mâini" ale lui Dumnezeu), iar suflarea însăși a lui Dumnezeu este cea care transformă lutul în „suflet viu". Unii au fost înclinați să vadă în acest „suflet viu" sufletul spiritual al omului și, astfel, să considere intelectul nostru ca emanație din Dumnezeu. Însă dacă sufletul nostru ar fi fost necreat, atunci noi am fi însuși Dumnezeu, împovărați doar de lutul pământului, iar întreaga creație nu ar fi decât un joc iluzoriu. Cu toate acestea, Sfântul Grigorie de Nazianz poate vorbi, și pe drept cuvânt, despre prezența în om a unei „părticele din Dumnezeu". *Aceasta înseamnă că harul necreat este implicat în însăși lucrarea creatoare și că sufletul primește, în același timp, viață și har; căci harul este suflarea lui Dumnezeu, „curgerea dumnezeirii", prezența dătătoare de viață a Duhului Sfânt.* Dacă omul începe să trăiască în momentul în care Dumnezeu suflă viață în el, aceasta se datorează faptului că harul Duhului Sfânt este principiul real al existenței noastre. (Cât privește relația suflare-nări, în consecință, suflul uman-respirația lui Dumnezeu, ea se bazează pe simbolismul concret al cosmologiei biblice și nu reprezintă o metaforă, ci o analogie reală, care își găsește aplicare și astăzi în asceza ortodoxă).

În această a doua narațiune, lumea animală apare după om și în relație cu el, pentru ca el să nu mai fie singur, ci să aibă „ajutor asemenea lui". Iar Adam dă nume animalelor pe care Dumnezeu i le aduce, căci lumea a fost făcută de Dumnezeu pentru a fi desăvârșită de către om. La rândul lui, omul cunoaște ființele vii dinlăuntru; le precizează taina și hotărăște mulțimea lor; poet, după cum este și preot, poet pentru Dumnezeu, deoarece Dumnezeu „le-a adus omului *ca să vadă* cum le va numi". Pe atunci, limbajul coincidea cu însăși ființa lucrurilor, iar acest limbaj paradisiac, iremediabil pierdut, nu poate fi regăsit de cel preocupat de ocultism, ci numai de acele „inimi milostive" despre care vorbește Isaac Sirul, acele „inimi înflăcărate de iubire pentru creație... pentru păsări, pentru fiarele pământului, pentru toate făpturile". Iar animalele sălbatice trăiesc în pace în jurul sfinților, ca pe vremea când Adam le-a dat numele.

Așadar, omul apare, în cea de-a doua narațiune a creației, ca fiind ipostasul cosmosului terestru; natura terestră este în continuarea trupului său. Totuși, numai o ființă de aceeași natură cu el îi poate fi omului de ajutor, „un ajutor asemenea lui". Atunci, Dumnezeu a făcut ca omul să cadă într-un somn extatic și din cea mai intimă parte a naturii Sale („coasta" simbolică, aproape de inima lui) a făcut-o pe femeie și a adus-o omului; iar omul a recunoscut că Eva era „consubstanțială" cu el, „os din oasele sale și carne din carnea sa".

Părinții Bisericii asemuiesc purcederea Duhului Sfânt cu ceea ce ei numesc „purcederea" Evei, deosebită de Adam și totuși de aceeași natură cu el; astfel, prin unitatea naturii și pluralitatea persoanelor, ni se dezvăluie tainele Noului Testament. După cum Duhul nu este inferior Celui din Care El purcede, tot așa nici femeia nu este inferioară bărbatului; căci iubirea cere egalitate și numai iubirea a dorit această polarizare primordială, izvor al întregii diversități a speciei umane.

V. Chip și asemănare

Filosofii antici au înțeles poziția centrală a omului și au exprimat-o cu ajutorul naturii „microcosmosului". În special stoicii considerau că dacă omul este superior cosmosului, aceasta se datorează faptului că el îl rezumă și îi dă sens, căci cosmosul este el însuși un om uriaș, după cum omul este un mic cosmos.

Ideea de microcosmos a fost preluată de către Părinții Bisericii, care au eliminat însă orice imanentism. „Nu este nimic remarcabil în faptul că omul este după chipul şi asemănarea universului, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, deoarece pământul trece, cerul e schimbător şi întregul lor conținut este la fel de efemer ca ceea ce îl cuprinde.” În fața magiilor cosmice ale antichității în declin, comparația afirmă libertatea: „Crezând că înalță natura umană prin acest nume impunător, adaugă Sfântul Grigorie, ei nu au observat că omul era învestit cu aceleaşi atribute ca şi țânțarii şi şoarecii”. Adevărata măreție a omului nu constă în incontestabila sa înrudire cu universul, ci în participarea lui la plinătatea divină, în taina pe care o poartă în sine, de a fi „chip” şi „asemănare”. „În calitatea mea de țărână, sunt ataşat de viața de aici, de jos, scrie Sfântul Grigorie de Nazianz, însă fiind şi o părticică divină, port în pieptul meu dorința după o viață viitoare”.

Omul este o ființă personală, asemenea lui Dumnezeu, şi nu o natură oarbă. Acesta este rolul chipului divin din el. Relația sa cu universul este întrucâtva inversată față de concepțiile antichității; în loc să se „dezindividualizeze” pentru a deveni „cosmic” şi a se cufunda, astfel, într-un impersonal divin, corespondența absolută a persoanei sale cu un Dumnezeu personal îi permite să „personalizeze” lumea. Omul nu se mai mântuieşte prin univers, ci universul este mântuit prin om; căci omul este ipostasul întregului cosmos care participă la natura sa, iar pământul îşi descoperă sensul personal, ipostatic, în om. Omul este, pentru univers, speranța de a primi harul şi de a se uni cu Dumnezeu, dar şi primejdia eşecului şi a căderii. Sfântul Apostol Pavel spune: „Făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deşertăciunii - nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o - cu nădejde, pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu” (Romani 8, 19-21). Supusă dezordinii şi morții, făptura îi slujeşte omului, devenit prin har fiu al lui Dumnezeu, pentru eliberarea ei.

Lumea îl urmează pe om, deoarece îi este asemănătoare ca natură - „antroposferă”, s-ar putea spune. Iar această legătură antropocosmică este împlinită atunci când este împlinită legătura chipului uman cu Dumnezeu, prototipul lui. Căci omul nu poate aspira - fără a se distruge - să-şi ia în stăpânire propria sa natură, în special calitatea de microcosmos în lume, ci îşi descoperă, dimpotrivă, plinătatea, atunci când îşi asumă universul pentru a-l oferi lui Dumnezeu.

Prin urmare, avem o responsabilitate față de lume. Suntem cuvântul, logosul prin care ea se mărturiseşte, şi depinde numai de noi dacă se rostesc blasfemii sau rugăciuni. Numai prin noi poate cosmosul, aidoma trupului pe care îl prelungeşte, să primească harul. Căci nu numai sufletul, ci şi trupul omului este creat după chipul lui Dumnezeu, „împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu”, scrie Sfântul Grigorie Palama.

Aşadar, chipul nu poate fi obiectivat - „naturalizat”, am putea spune -, atribuindu-l unei părți sau alteia a ființei umane. A fi după chipul lui Dumnezeu, susțin Părinții, înseamnă, în ultimă analiză, a fi o ființă personală, deci o ființă liberă şi responsabilă. S-ar putea ridica întrebarea: oare de ce l-a creat Dumnezeu pe om liber şi responsabil? Tocmai pentru că El a dorit să-l cheme spre o vocație supremă: îndumnezeirea; cu alte cuvinte, să devină prin har, printr-o mişcare neîngrădită, asemenea lui Dumnezeu, ceea ce este virtual prin natura sa. Iar această chemare cere un răspuns liber; Dumnezeu doreşte ca această mişcare să fie o mişcare a dragostei. Fără dragoste, unirea ar fi mecanică, iar dragostea implică libertate, posibilitatea de a alege şi de a refuza. Desigur, există o dragoste ne-personală - mişcare oarbă a dorinței, sclava unei forțe naturale. Dar nu aceasta este dragostea omului sau a îngerului față de Dumnezeu; altminteri, oamenii ar fi asemenea unor animale care s-ar ataşa de Dumnezeu printr-un fel de obscură atracție cvasi-sexuală. A fi ceea ce trebuie să fii în iubirea pentru Dumnezeu înseamnă a admite posibilitatea contrariului, posibilitatea revoltei. Doar tăria libertății poate da sens unirii. Dragostea pe care o pretinde Dumnezeu nu este un magnetism fizic, ci tensiunea vie a contrariilor. Această libertate vine de la Dumnezeu; este pecetea părtăşiei noastre divine, capodopera Creatorului.

O ființă personală este capabilă să iubească pe cineva mai mult decât propria sa fire,

mai mult decât propria sa viață. Persoana, adică chipul lui Dumnezeu în om, este, prin urmare, libertatea omului față de propria sa natură, „faptul de a fi eliberat de necesitate şi de a nu fi supus stăpânirii naturii, ci capabil de a hotărî liber" (Sfântul Grigorie de Nyssa). Adeseori, omul acționează sub impulsuri naturale. El e condiționat de temperamentul, de caracterul, de ereditatea sa, de ambianța cosmică sau psiho-socială, de însăşi istoricitatea sa. Însă adevărul omului depăşeşte orice condiționare, iar demnitatea sa constă în a fi în stare să se elibereze de propria natură, dar nu prin irosire sau prin abandonare în voia ei, aidoma înțeleptului antic sau oriental, ci transfigurând-o în Dumnezeu.

Ținta libertății, după cum explică Sfântul Grigorie de Nazianz, este ca binele să aparțină cu adevărat celui care îl alege. Dumnezeu nu doreşte ca el să rămână în posesia binelui pe care El l-a creat. El aşteaptă din partea omului ceva mai mult decât o participare oarbă, pe de-a-ntregul naturală. El doreşte ca omul să-şi asume în mod conştient propria natură, să o stăpânească în mod liber ca pe o natură bună, să descopere, cu recunoştință, în viață şi în univers darurile iubirii divine.

Ființele personale constituie culmea creației, deoarece ele pot deveni Dumnezeu prin liberă alegere şi prin har. Împreună cu ele, atotputernicia divină săvârşeşte o „intervenție" radicală, aduce o noutate absolută; Dumnezeu creează ființe care pot, ca şi El - dacă ne amintim de „Sfatul" Divin din Facere -, să decidă şi să aleagă. Aceste ființe pot decide însă şi împotriva lui Dumnezeu. Oare aceasta nu presupune riscul de a-Şi vedea creația distrusă? Acest risc, este necesar s-o spunem, trebuie, în mod paradoxal, să se manifeste chiar în culmea atotputerniciei. Creația, pentru „a înnoi" cu adevărat, creează „un altul", adică o ființă personală capabilă de a-L respinge pe Cel Care a creat-o. Culmea atotputerniciei este astfel receptată ca o neputință a lui Dumnezeu, ca risc divin. Persoana este cea mai înaltă creație a lui Dumnezeu doar pentru faptul că Dumnezeu îi dă putința de a iubi şi, prin urmare, de a respinge. Dumnezeu riscă neîncetat prăbuşirea celei mai înalte făpturi a Sa tocmai pentru ca ea să poată fi cea mai înaltă. Paradoxul este ireductibil: în însăşi măreția Sa, care înseamnă capacitatea de a deveni Dumnezeu, omul este supus greşelii; însă fără această amenințare a căderii în păcat nu ar putea exista măreție. De aceea, Părinții Bisericii susțin că omul trebuie să fie supus unei încercări, *peira,* pentru a dobândi conştiința libertății sale, a dragostei libere pe care Dumnezeu o aşteaptă de la el. „Dumnezeu l-a creat pe om ca animal [ființă vie] care a primit porunca de a deveni dumnezeu", spune o vorbă adâncă a Sfântul Vasile cel Mare, repetată de Sfântul Grigorie de Nazianz. Pentru a îndeplini această poruncă, trebuie să existe şi posibilitatea respingerii ei. Dumnezeu *devine neputincios* înaintea libertății umane; El nu o poate viola, deoarece izvorăşte din propria Sa atotputernicie. Desigur, omul a fost creat prin voința lui Dumnezeu; însă nu poate fi îndumnezeit numai prin ea. O singură voință pentru creație, dar două pentru îndumnezeire. O singură voință pentru a da viață chipului; însă două pentru a transforma chipul în asemănare. Iubirea lui Dumnezeu pentru om este atât de mare, încât ea nu poate constrânge, căci nu poate exista dragoste fără respectul celuilalt. *Voința divină* se va supune întotdeauna căutărilor, abaterilor, chiar şi revoltelor *voinței umane,* pentru a o conduce spre un consimțământ liber. Aceasta este providența divină, iar chipul clasic al Pedagogului păleşte în ochii celui care l-a simțit pe Dumnezeu ca pe un cerşetor al iubirii, aşteptând la uşa sufletului său fără a îndrăzni vreodată să forțeze.

VI. Antropologie creştină

Sfântul Maxim Mărturisitorul a descris cu o incomparabilă forță şi temeinicie misiunea ce îi revine omului. Divizărilor succesive ce constituie creația le corespund unificările sau sintezele realizate de om, datorită „sinergiei" harului şi libertății.

Diviziunea fundamentală, pe care se întemeiază însăşi realitatea ființei create, este aceea dintre Dumnezeu şi totalitatea creaturilor, dintre creat şi necreat. Natura creată se împarte la rândul ei în cerească şi pământească, în inteligibilă şi sensibilă, în universul

sensibil, cerul este separat de pământ. Pe suprafaţa celui din urmă, Paradisul este aşezat deoparte. În cele din urmă, locuitorul paradisului, omul, este el însuşi divizat, după sex, în bărbat şi femeie.

Adam trebuie să învingă aceste diviziuni printr-o acţiune conştientă, să reunească în sine întregul univers creat şi să se îndumnezeiască împreună cu el. Mai întâi, el trebuie să depăşească separaţia dintre sexe printr-o viaţă castă, printr-o unire mai deplină decât unirea exterioară a sexelor, printr-o „integritate" care să devină integrare. În a doua etapă, el trebuie să reunească Paradisul cu restul cosmosului terestru prin iubirea de Dumnezeu, care îl detaşează, dar îi dă şi posibilitatea să îmbrăţişeze totul; purtând mereu în sine Paradisul, el va transforma întregul Pământ în Paradis. În al treilea rând, spiritul şi trupul său vor triumfa asupra spaţiului prin unificarea întregii lumi sensibile a pământului şi a firmamentului. În etapa următoare, el trebuie să pătrundă în cosmosul ceresc, să trăiască aidoma îngerilor, să asimileze inteligenţa lor şi să reunească în sine lumea inteligibilă şi cea sensibilă. În cele din urmă, acest Adam cosmic, dându-se pe sine lui Dumnezeu fără a aştepta vreo răsplată, va restitui lui Dumnezeu întreaga Lui creaţie, şi va primi de la El, prin reciprocitatea dragostei, adică prin har, tot ceea ce Dumnezeu posedă în virtutea naturii Sale. Astfel, depăşindu-se separarea primordială dintre cele create şi cele necreate, se va realiza îndumnezeirea omului şi, prin el, a întregului univers.

Prin Cădere, omul a devenit inferior vocaţiei sale, dar planul divin a rămas neschimbat, în consecinţă, misiunea primului Adam trebuia împlinită de Adam cel ceresc, adică de Hristos, nu în sensul de a Se substitui omului, căci dragostea nemărginită a lui Dumnezeu nu înlocuieşte legământul libertăţii umane, ci pentru a reda omului posibilitatea de a-şi îndeplini misiunea, pentru a-i redeschide drumul spre îndumnezeire, această supremă sinteză, realizată prin Om, a lui Dumnezeu şi a cosmosului creat, sinteză în care se regăseşte sensul întregii antropologii creştine. Astfel, ca urmare a păcatului, pentru ca omul să poată totuşi deveni Dumnezeu, a fost necesar ca Dumnezeu să devină om, iar cel de-al doilea Adam să inaugureze „o nouă creaţie", depăşind toate divizările vechii creaţii. Într-adevăr, prin naşterea sa din Fecioară, Hristos depăşeşte separarea dintre sexe şi, pentru răscumpărarea „erosului", deschide două căi, unite numai în persoana Mariei, fecioară şi mamă în acelaşi timp: calea căsătoriei creştine şi calea vieţii monahale. Pe Cruce fiind, Hristos a reunit întregul cosmos pământean cu Paradisul; căci atunci când El a permis morţii să pătrundă în El pentru a o nimici prin contactul cu propria Sa divinitate, locul cel mai întunecat de pe pământ devine „strălucitor" şi nu mai există loc blestemat. După înviere, însuşi trupul lui Hristos sfidează limitările spaţiale şi, prin integrarea a tot ceea ce este sensibil, uneşte pământul şi cerul. Prin înălţarea Sa, Hristos reuneşte lumea cerească cu cea pământească, corurile îngereşti şi neamul omenesc. În cele din urmă, Cel Ce stă de-a dreapta Tatălui aduce umanitatea deasupra cetelor îngereşti, în însăşi Sfânta Treime; iar acestea sunt primele roade ale îndumnezeiţii cosmice.

Aşadar, nu putem redescoperi plinătatea naturii adamice decât în Hristos, cel de-al doilea Adam. Pentru a înţelege însă mai bine această natură, trebuie să punem în discuţie două probleme dificile, care se întâmplă să fie strâns legate între ele: problema sexului şi problema morţii. Este oare condiţia noastră biologică de astăzi aceea a omului înainte de Cădere? Oare această condiţie legată de dialectica tragică a dragostei şi a morţii îşi are izvorul în starea paradisiacă? În acest punct, gândirea Părinţilor, tocmai datorită faptului că nu poate concepe paradisul terestru decât în raport cu pământul cel blestemat, riscă să devină incompletă şi să se deschidă, astfel, unor influenţe necreştine care ar face-o să devină părtinitoare. Ne confruntăm acum cu o dilemă: dacă există o sexualitate biologică în Paradis, după cum sugerează porunca divină dată omului de a se înmulţi. Nu aduce oare aceasta, în prima condiţie a omului, o diminuare a chipului divin prin prezenţa unei animalităţi care implică simultan înmulţirea şi moartea? Sau poate condiţia paradisiacă este liberă de orice animalitate. Dar păcatul există în însăşi viaţa noastră biologică, ceea ce ne face să cădem într-un fel de maniheism.

Desigur, Părinţii au respins, împreună cu origenismul, cea de-a doua soluţie, însă abia au izbutit să o clarifice pe prima. Pornind de la relaţia incontestabilă, din lumea căzută, dintre

sex şi moarte, dintre animalitate şi mortalitate, ei se întreabă dacă nu cumva crearea femeii, care inaugurează o condiție biologică legată de finitudine, va fi amenințat încă de la început, din Paradis, nemurirea potențială a omului, întrucât acest aspect negativ al împărțirii în sexe aduce o anumită înclinare spre păcat, natura umană ar fi, prin urmare, vulnerabilă, iar Căderea un act inevitabil.

Grigorie de Nyssa, urmat după aceea de Maxim Mărturisitorul, a pus sub semnul întrebării această legătură necesară dintre separarea sexelor şi Cădere. În concepția sa, sexualitatea ar fi fost creată de Dumnezeu Care prevede păcatul, pentru a conserva omenirea după Cădere, însă pur şi simplu ca o posibilitate. Polarizarea sexuală a înzestrat natura umană cu o pavăză care nu implică nici o constrângere; asemenea unui pasager căruia i se dă un colac de salvare, nefiind însă ispitit, prin aceasta, să se azvârle în mare. Această posibilitate poate fi actualizată numai în clipa în care, printr-un păcat care nu are nici o legătură cu sexul, natura umană se prăbuşeşte, închizându-se lucrării harului. Doar în această stare căzută, în care moartea este plata păcatului, posibilitatea va deveni necesitate. Aici intervine explicația, datând din timpul lui Filon, prin „veşmintele de piele" cu care Dumnezeu îl îmbracă pe om după Cădere. Aceste „veşminte" ar reprezenta natura noastră actuală, starea noastră biologică brută, total deosebită de corporalitatea transparentă din Paradis. Este creat un nou cosmos, care se apără prin sex împotriva finitudinii, întemeind astfel legea naşterii şi a morții, în acest context, sexul apare nu ca o cauză a mortalității, ci ca un antidot relativ împotriva ei.

Cu toate acestea, nu putem fi de acord cu Sfântul Grigorie de Nyssa atunci când, argumentând caracterul „preventiv" al sexualității, afirmă că divizarea în bărbat şi femeie este „supra-impusă" chipului. De fapt, nu este vorba numai de acest caz, ci de toate diviziunile din creație, care au dobândit, ca o consecință a păcatului, caracterul morții şi al separării. Iar dragostea umană, pasiunea absolută a îndrăgostiților nu a încetat niciodată să ascundă, în însăşi finalitatea eşecului ei, nostalgia paradisiacă în care îşi au rădăcina eroismul şi arta. Sexualitatea paradisiacă, izvorând în întregime dintr-o interioritate consubstanțială şi a cărei multiplicare miraculoasă, urmând să se reverse peste tot, fără a angaja nici o înmulțire, nici moarte, ne este aproape complet necunoscută, căci păcatul, obiectivând trupurile („şi au văzut că erau goi"), a făcut din primele două persoane umane două naturi separate, două ființe individuale, având între ele relații exterioare. Însă noua creație în Hristos, cel de-al doilea Adam, ne dă posibilitatea să percepem sensul profund al unei separări care, cu siguranță, nu avea nimic „supra-impus"; mariologia, iubirea lui Hristos şi a Bisericii, Taina căsătoriei aduc la lumină o plinătate care îşi are originea în crearea femeii - plinătate neîntrezărită totuşi decât în persoana unică a Fecioarei, deoarece condiția noastră de ființe decăzute dăinuie mereu, solicitând, în scopul împlinirii vocației noastre umane, nu numai castitatea reunificatoare a căsătoriei, ci, de asemenea, şi, probabil mai întâi de toate, castitatea purificatoare a monahismului.

S-ar putea spune oare că, în starea sa paradisiacă, Adam era într-adevăr nemuritor? „Dumnezeu nu a creat moartea", spune Cartea înțelepciunii. Pentru teologia străveche - de exemplu, Sfântul Irineu - Adam nu a fost cu necesitate nici muritor, dar nici nemuritor. Natura sa, bogată în posibilități, flexibilă, putea fi permanent hrănită şi transformată de har până la acel punct în care se depăşea orice risc de îmbătrânire şi moarte. Posibilitatea morții exista, dar numai pentru a fi făcută neputincioasă. La o astfel de încercare era supusă libertatea lui Adam. Pomul vieții din mijlocul Paradisului şi hrana dătătoare de nemurire ofereau, prin urmare, o posibilitate; tot astfel, în realitățile noastre hristo-eclesiale, Euharistia ne vindecă, ne hrăneşte şi ne întăreşte sufletul şi trupul. Trebuie să îl avem pe Dumnezeu ca hrană, pentru a realiza în mod liber îndumnezeirea. Iar Adam a eşuat în acest efort personal.

Cât priveşte interdicția divină, aceasta ridică două probleme: aceea a cunoaşterii binelui şi a răului şi aceea a interzicerii propriu-zise. Nu este rea nici cunoaşterea în sine, nici aceea a binelui şi a răului.[13] Însă recurgerea la un astfel de discernământ implică o in-

[13] După învățătura Părinților cunoaşterea răului de către Adam implica săvârşirea lui, deci abaterea de la Dumnezeu, depărtarea de El. În cazul lui Adam nu putem vorbi de o cunoaştere teoretică a răului fără a-l

ferioritate existențială, o stare de cădere. În starea de păcat, omul trebuie să cunoască, desigur, binele şi răul, pentru a săvârşi binele şi a evita răul. În Paradis, această cunoaştere nu îi era de nici un folos lui Adam. Însăşi existența răului implică o separare voluntară de Dumnezeu, o negare a lui Dumnezeu. Atât timp cât Adam a rămas în unire cu Dumnezeu şi a împlinit voia Lui, atât timp cât s-a hrănit cu prezența Lui, o astfel de distincție era inutilă.

Din această pricină, interdicția divină se referea mai puțin la cunoaşterea binelui şi a răului (deoarece răul nu există decât ca un risc, riscul încălcării poruncii de către Adam), fiind mai curând o încercare deliberată, menită să conştientizeze libertatea primului om. Adam trebuia să iasă din inconştiența infantilă prin acceptarea din iubire a supunerii față de Dumnezeu. Interdicția nu a fost însă arbitrară, căci dragostea de Dumnezeu, dacă este liber consimțită de om, îl cuprinde pe de-a-ntregul şi astfel face universul transparent harului. Cum ar putea omul să dorească altceva, să izoleze un aspect, un fruct din acest univers transparent, îngropându-l în mocirla dorinței egocentrice şi totodată să-l închidă şi să se închidă el însuşi în fața deplinei prezențe divine? „Să nu mâncați...", „Să nu vă atingeți..." - aceste porunci reprezintă însăşi posibilitatea unei iubiri cu adevărat conştiente, a unei iubiri din ce în ce mai mari, care l-ar fi eliberat de om de desfătarea egoistă pe care i-o produceau nu numai un pom, ci toți pomii, nu numai un fruct, ci tot ceea ce este lume sensibilă, aducându-i în schimb, atât lui, cât şi întregului univers, bucuria unei singure desfătări: cea venită de la Dumnezeu.

experimenta. Cunoaşterea răului implica făptuirea lui. Răul se putea defini ca o călcare a poruncii divine. De aceea cunoaşterea răului nu era necesară pentru Adam. Cunoaşterea răului, ca abatere de la voia divină, nu avea cum să îmbogățească duhovniceşte pe om, nici să-i ofere îndumnezeirea aşa cum pretindea diavolul. Dimpotrivă, cunoaşterea răului, ca depărtare de Dumnezeu, i-a adus moartea.

CAPITOLUL AL III-LEA

Păcatul originar

I. Introducere

Problema răului este prin excelență creștină. Pentru ateul lucid, răul nu este decât un aspect al absurdului, în timp ce pentru ateul obtuz este rezultatul temporar al unei organizări încă imperfecte a societății şi a universului. În metafizica monistă, răul califică în mod necesar creatura ca fiind separată de Dumnezeu; însă în acest caz este doar o iluzie. Într-o metafizică dualistă, este „celălalt”, răutatea materială sau principială, însă la fel de eternă ca Dumnezeu. Astfel, răul ca problemă izvorăşte în mod necesar din creştinism. Cum se explică răul într-o lume creată de Dumnezeu, dintr-o perspectivă în care creația apare ca fiind în sine bună? Chiar dacă am considera libertatea umană ca opunându-se planului divin, nu putem să nu ne întrebăm: ce este răul?

Cu toate acestea, întrebarea este prost pusă, deoarece ea implică ideea că răul este „ceva”. Auzind această întrebare, te simți ispitit să vezi în rău o esența, un „principiu al răului”, un „anti-Dumnezeu” al maniheenilor. În acest caz, universul apare ca un „tărâm al nimănui” situat între un Dumnezeu bun şi un Dumnezeu rău, iar bogăția şi diversitatea sa, ca un joc de lumini şi umbre izvorând din lupta acestor două principii.

Această diviziune se întemeiază oarecum pe experiența ascetică; elemente dualiste s-au infiltrat mereu în creştinism, în special în viața monahală. Totuşi, din punctul de vedere al gândirii ortodoxe, această concepție este falsă; Dumnezeu nu are un opus; nu ne putem imagina naturi străine de El. Încă de la sfârşitul secolului al III-lea şi până pe vremea Fericitului Augustin, Părinții Bisericii au dus o luptă aprigă împotriva maniheismului, dar au făcut acest lucru folosind elemente filosofice a căror problematică rămâne întrucâtva în afara chestiunii. Pentru Părinți, răul este de fapt o lipsă, un viciu, o imperfecțiune, nu o natură, ci tocmai ce îi lipseşte unei naturi pentru a fi desăvârşită. În manieră esențialistă, ei cred că răul nu există, arătând că este vorba doar de o inadecvare a ființei. Acesta a fost un răspuns suficient pentru maniheism, însă nesatisfăcător în raport cu realitatea răului pe care o simțim cu toții, cu răul prezent şi activ în lume. La urma urmei, dacă ultima cerere din „Tatăl nostru” poate fi tradusă filosofic prin: „şi ne izbăveşte de cel rău”, strigătul neliniştii noastre concrete este, fără îndoială: „şi ne scapă de săvârşitorul răului”.

După cum bine remarca Părintele Bouyer, problema răului, văzută dintr-o perspectivă autentic creştină, se reduce la problema celui ce săvârşeşte răul. Iar cel ce săvârşeşte răul nu este o inadecvare a ființei, o lipsă de esențialitate, şi nici esență pură, de vreme ce este un săvârşitor al răului; căci natura lui, creată de Dumnezeu, este bună. Săvârşitorul răului este o persoană, este cineva.

Desigur, răul nu-şi are locul printre esențe, dar nici nu este doar o lipsă; în el există activitate. Răul nu este o natură, ci o stare a naturii, după cum afirmă cu mare pătrundere Părinții. El apare, aşadar, ca o boală, ca un parazit care există în virtutea naturii din care se hrăneşte. Mai exact, răul este o stare a voinței acestei naturi; este voința unei ființe decăzute față de Dumnezeu. Răul este revolta împotriva lui Dumnezeu, cu alte cuvinte, o atitudine personală. Viziunea exactă asupra răului nu este, aşadar, esențialistă, ci personalistă. „Lumea se sălăşluieşte în rău”, spunea Sfântul Ioan, adică în starea în care se află natura acelor ființe personale care s-au întors de la Dumnezeu.

Astfel, originea răului se află în libertatea făpturilor create. Din acest motiv, răul este injustificabil, căci nu are altă origine decât libertatea ființei care-1 săvârşeşte. „Nu există rău sau, mai exact, răul există numai în momentul în care este săvârşit”, scrie Diadoh al Foticeii,

iar Grigorie de Nyssa subliniază paradoxul celui care se supune răului: el există în neexistență.

În acest fel, omul a făcut loc răului în voința sa, introducându-l astfel în lume. Desigur, omul, predispus în mod natural să-L cunoască şi să-L iubească pe Dumnezeu, a ales răul deoarece acesta i-a fost sugerat; tocmai în aceasta stă rolul şarpelui. Răul din om şi, prin om, cel din universul pământesc apar deci prin corupere; aceasta din urmă, nefiind însă un act mecanic, nu poate fi propagată decât prin consimțământul liber al voinței umane. Omul a consimțit să se lase învins.

Cu toate acestea, răul îşi are sorgintea în lumea îngerilor şi merită să insistăm asupra acestei idei.

Îngerii nu pot fi definiți ca „spirite neîntrupate"; chiar dacă sunt numiți astfel de Părinți şi în Liturghie, ei nu sunt „spirite pure". O corporalitate angelică există şi se poate face chiar vizibilă. Deşi în Apus ideea necorporalității îngerilor s-a impus prin tomism, călugării franciscani medievali, şi mai cu seamă Bonaventura, au susținut o poziție contrară. În secolul al XIX-lea, în Rusia, Ignatie Briancianinov a apărat ideea corporalității îngerilor, contrazicându-l pe Teofan Zăvorâtul. Oricare ar fi însă situația, îngerii nu pot avea o condiție biologică asemenea nouă, necunoscând nici moartea şi nici reproducerea. Ei nu au „veşminte de piele".

Prin urmare, unitatea lumii îngereşti este total diferită de a noastră. Putem vorbi de „specie umană", cu alte cuvinte, de nenumărate persoane care posedă aceeaşi natură, însă îngerii, care sunt de asemenea persoane, nu au o unitate de natură. Fiecare este o natură, un univers inteligibil. Unitatea lor nu este, astfel aceea a unor organisme vii, ci, am putea spune, prin analogie, o unitate abstractă, asemenea unității unui oraş, a unui cor, a unei armate, asemenea unității în slujire, în solemnitate, în preamărire, într-un cuvânt, o unitate a armoniei. În acest chip, se pot stabili asemănări remarcabile între muzică şi matematică, pe de o parte, şi sferele îngereşti, pe de altă parte.

Universul angelic ar oferi, prin urmare, alte condiții răului decât oferă universul nostru. Răul asimilat de Adam a putut corupe întreaga natură umană, însă atitudinea malefică a unui înger rămâne strict personală; în acest caz, răul este, într-o oarecare măsură, individualizat. Contagiunea, dacă are loc, este rezultatul exemplului, al influenței pe care o persoană o poate exercita asupra altora. În acest fel, Lucifer a ispitit şi alți îngeri, însă nu toți au căzut; şarpele a răsturnat o treime din stele, se spune simbolic în Apocalipsă.

Răul îşi are originea, prin urmare, în păcatul spiritual al îngerului, iar atitudinea lui Lucifer ne descoperă rădăcina tuturor păcatelor: mândria ca revoltă împotriva lui Dumnezeu. Cel care a fost primul chemat la îndumnezeirea prin har a dorit să fie el însuşi Dumnezeu. Rădăcina păcatului rezidă, astfel, în setea de autoîndumnezeire, în ura față de har. Rămânând dependent de Dumnezeu în însăşi ființa sa, căci ființa i-a fost creată de Dumnezeu, spiritul răzvrătit dobândeşte, în consecință, o ură față de ființă, o frenezie a distrugerii, o sete după nimicul imposibil. Întrucât numai lumea pământească îi rămâne deschisă, el încearcă să distrugă aici planul divin şi, eşuând în încercarea de a nimici creația, încearcă să o deformeze. Drama începută în ceruri continuă pe pământ, căci îngerii credincioşi închid porțile cerului, nelăsându-se înduplecați de îngerii căzuți.

Şarpele din Facere este Satana, la fel şi „şarpele cel vechi" din Apocalipsă. El este prezent în paradisul terestru tocmai pentru că omul trebuia supus testului libertății, acelei *peira*. Prima poruncă, aceea de a nu atinge pomul cunoaşterii, circumscrie libertatea umană şi urmează aceleiaşi ordini de idei, după care Dumnezeu îngăduie prezența şarpelui. „Credința face păcatul real", îl face vizibil, după cum sublinia Sfântul Apostol Pavel. Dumnezeu dă această primă poruncă, iar Satana strecoară imediat neascultarea. De fapt, fructul era bun în sine, însă totul atârnă de relația personală a omului cu Dumnezeu. Iar când Eva vede că pomul este frumos, o nouă valoare, în afara lui Dumnezeu, îşi face apariția. „Veți fi aidoma lui Dumnezeu", spune şarpele. El nu îl înşală pe om cu desăvârşire, căci acesta din urmă este chemat la îndumnezeire. Dar, în acest context, „aidoma" înseamnă o egalitate, prin

resentiment, egalitatea celui care îl înfruntă pe Dumnezeu; un dumnezeu prin el însuşi, dumnezeu al universului pământesc, despărţit de Dumnezeu.

Odată fructul mâncat, păcatul se desfăşoară în câteva etape. Când Dumnezeu îl cheamă pe Adam, acesta, departe de a se tângui înspăimântat şi a se prosterna înaintea Creatorului său, acuză femeia: „Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine”, declară el ritos. Prin urmare, omul refuză să-şi asume răspunderea, aruncând-o asupra femeii şi, în cele din urmă, asupra lui Dumnezeu însuşi. Adam devine, astfel, primul determinist. Omul nu este liber, lasă el să se înţeleagă; creaţia şi deci Dumnezeu însuşi l-au împins la rău.

Din acel moment, omul s-a aflat sub stăpânirea păcatului. Natura sa, despărţindu-se de Dumnezeu, devine non-naturală, anti-naturală. Spiritul uman, răsturnat cu brutalitate, primeşte chipul unei materii amorfe în loc să oglindească veşnicia; prima ierarhie a fiinţei umane deschisă harului, dar producând năruirea lui în univers, se năruie ea însăşi. Spiritul ar trebui să primească viaţă de la Dumnezeu, sufletul de la spirit şi trupul de la suflet. Dar spiritul începe să trăiască de pe urma sufletului, hrănindu-se cu valori nedumnezeiesti, cum ar fi bunătatea şi frumuseţea, care nu vin de la Dumnezeu şi pe care şarpele le-a descoperit femeii, atrăgându-i atenţia asupra pomului. La rândul său, sufletul trăieşte de pe urma trupului; iau naştere în acest fel patimile. În cele din urmă, trupul trăieşte de pe urma universului terestru, ucide pentru a mânca şi, astfel, descoperă moartea.

Cu toate acestea, Dumnezeu - aici aflăm întreaga taină a „veşmintelor din piele” - introduce o anumită ordine chiar în mijlocul dezordinii pentru a evita dezintegrarea totală prin rău. Voinţa Sa binefăcătoare organizează şi menţine universul; pedeapsa Sa este pedagogică: este mai bine ca omul să moară, adică să fie alungat de lângă pomul vieţii, decât să fie perpetuată în veşnicie condiţia sa monstruoasă. Chiar limitele condiţiei sale l-ar îndemna la pocăinţă, adică spre posibilitatea unei noi iubiri. Universul, salvat în acest fel, nu reprezintă însă lumea cea adevărată; această ordine în care există moarte rămâne o ordine catastrofală. „Pământul este blestemat din pricina omului”, iar frumuseţea însăşi a cosmosului devine ambiguă.

Adevărata lume, natura autentică se afirmă numai prin har. Din această pricină, o dată cu păcatul începe şi drama răscumpărării. Cel de-al doilea Adam îl va alege pe Dumnezeu exact în situaţia în care cel dintâi s-a ales pe sine; Satana va veni la Hristos după botezul Lui cu aceeaşi ispită, dar de trei ori ispita se va sfărâma de voinţele unite, a lui Dumnezeu şi a omului.

II. Semnificaţia Vechiului Testament

În Paradis, concordanţa dintre libertatea umană şi har poate arunca o punte luminoasă peste această „distanţă nesfârşită” care, după Sfântul Ioan Damaschin, separă creatura de creator. Adam a fost nemijlocit chemat să se îndumnezeiască. După Cădere însă au intervenit două obstacole care au făcut de netrecut această distanţă: păcatul însuşi, care face ca natura umană să nu mai poată primi harul, şi moartea, consecinţa acestei căderi care îl împinge pe om într-o stare antinaturală în care voinţa lui, contaminând cosmosul, dă nefiinţei o paradoxală şi tragică realitate. În această stare, omul nu mai poate corespunde vocaţiei sale. Planul lui Dumnezeu nu a fost însă schimbat. El doreşte şi pe mai departe ca omul să se unească cu El şi să transfigureze întregul pământ.

Scopul ultim şi pe deplin pozitiv al omului, întemeiat pe această stare de lucruri, implică un aspect negativ: mântuirea. Aşadar, pentru ca omul să se poată reîntoarce în mod liber la Dumnezeu este necesar, în primul rând, ca El să îl elibereze din starea sa de păcătos şi de muritor. Această stare solicită răscumpărarea care apare în plenitudinea planului divin nu ca un final, ci ca un instrument negativ. Căci nu poţi fi mântuit decât numai dacă eşti prada neajutorată a răului. După Cădere, istoria umană este un lung naufragiu în aşteptarea salvării; însă portul de salvare nu este limanul, ci doar posibilitatea pentru cei naufragiaţi de a-şi

continua călătoria, a cărei singură țintă este unirea cu Dumnezeu.

Astfel, după pierderea stării paradisiace, în mod obiectiv, omul nu-şi mai putea realiza scopul final. Atitudinea Sa în noua stare de neființă şi moarte exprimă o pasivitate dureroasă, întemeiată mai întâi pe o nostalgie paradisiacă tenace şi, în al doilea rând, pe o aşteptare lucidă a mântuirii. Mişcarea de cădere persistă făcând aşteptarea mai amară şi dând naştere, în acelaşi timp, acelor mii de feluri de a uita (sau de a încerca să uităm) de moarte, adică de separarea de Dumnezeu, sau acelei voințe luciferice prin care să găsim singuri mântuirea şi să ne auto-îndumnezeim. Însă angelismul şi babelismul vor eşua, iar oamenii nu vor înceta să aştepte pe cineva care să vină spre a-i mântui. Astfel, întreaga istorie a omenirii va fi istoria mântuirii, o istorie în care distingem trei perioade.

Prima perioadă este o îndelungă pregătire pentru venirea Mântuitorului. Ea se întinde în timp de la Cădere şi până la Bunavestire; căci „astăzi este începutul mântuirii noastre”, se cântă la slujba acestei sărbători, în timpul acesta, Providența nu a încetat să țină cont de voința oamenilor şi, în consecință, să aleagă mijloacele care i se potrivesc.

Perioada a doua, de la Bunavestire la Cincizecime, corespunde vieții pământeşti şi înălțării la cer a lui Hristos. În acest timp, omul nu poate face nimic; singur Hristos, prin viața, învierea şi înălțarea Sa la cer, săvârşeşte opera de mântuire. Umanitatea şi divinitatea se unesc în persoana Sa, veşnicia intră în timp, timpul pătrunde în veşnicie, natura antropocosmică îndumnezeită este adusă în viața divină, în însăşi inima Sfintei Treimi.

Cu Cincizecimea începe o nouă perioadă în care persoanele umane, mângâiate de Duhul Sfânt, trebuie să dobândească în mod liber acea îndumnezeire pe care natura lor a primit-o în Hristos, o dată pentru totdeauna, în Biserică, harul şi libertatea conlucrează. Respectând libertatea umană, Dumnezeu lasă epoca păcatului şi a morții să continue, căci El nu doreşte să Se impună omului cu forța. El doreşte un răspuns în credință şi dragoste. Totuşi, situația noastră este incomparabil superioară stării paradisiace, căci de fapt nu mai riscăm să pierdem harul şi putem să participăm mereu la plinătatea teandrică a Bisericii. Prin pocăință şi credință, chiar condițiile Căderii noastre, asumate în esența lor în Hristos, se deschid tainei iubirii. Prin urmare, istoria Bisericii este cuprinderea liberă şi conştientă de către om a unității împlinite în Hristos şi mereu prezentă în Biserică, unde ne este deja dată splendoarea veşnică a împărăției. În acest fel, noi colaborăm la distrugerea definitivă a morții şi la transfigurarea cosmică, altfel spus, la cea de a doua venire a Domnului.

Perioada de pregătire este una a făgăduinței. Este o înaintare lentă spre Hristos, în timpul căreia „pedagogia” divină încearcă să facă posibilă împlinirea făgăduinței date în chiar momentul pedepsei.

Vechiul Testament nu a cunoscut sfințirea tainică prin har; totuşi a cunoscut sfințenia, deoarece harul, venind din afară, i-a dat naştere în suflet, ca unui efect. Omul care s-a supus lui Dumnezeu în credință şi a trăit în deplină dreptate a putut deveni instrumentul voinței Lui. După cum este dovedit de chemarea profeților, nu este vorba aici de învoiala dintre două voințe, ci de folosirea cu autoritate de către voința lui Dumnezeu a voinței umane; Duhul lui Dumnezeu copleşeşte profetul, Dumnezeu intră în posesia omului, impunându-Se din afară asupra persoanei acestuia. Dumnezeu Care rămâne nevăzut vorbeşte, iar robul Său ascultă, întunericul de pe Sinai este opus luminii de pe Tabor, aidoma unei taine învăluite față de o taină neînvăluită. Omul se pregăteşte să slujească în întunecimea credinței, prin ascultare şi curăție. Ascultarea şi curăția sunt concepte negative; ele implică exterioritatea lui Dumnezeu şi supunerea instrumentală a omului care, chiar şi atunci când este drept, nu se poate elibera de starea de păcat şi de moarte. Sfințenia, ca sfințire activă a oricărei ființe şi asimilare liberă a naturii umane în natura lui Dumnezeu, se poate manifesta doar după lucrarea lui Hristos, prin înțelegerea conştientă a acesteia. De aceea, Legea este esențială pentru Vechiul Testament, iar relația dintre om şi Dumnezeu nu este o unire, ci o alianță, garantată prin devotamentul față de Lege.

Istoria Vechiului Testament este istoria alegerilor corespunzătoare căderilor succesive. Prin aceasta, Dumnezeu mântuieşte „rămăşița” celor a căror aşteptare răbdătoare purifică; prin

însăşi dialectica dezamăgirilor, aşteptarea acelui Mesia victorios devine aşteptarea „Slujitorului care suferă” al lui Iahve; iar aşteptarea eliberării politice a unui popor devine aşteptarea eliberării spirituale a omenirii. Cu cât Dumnezeu se îndepărtează, cu atât rugăciunea omului se intensifică; şi cu cât alegerea este mai limitată, cu atât ținta ei se universalizează: până când curăția supremă a Fecioarei devine capabilă să dea naştere Mântuitorului omenirii.

Prima cădere după pierderea Paradisului a fost uciderea lui Abel de către Cain. Totuşi, Dumnezeu i-a zis lui Cain: „...păcatul bate la uşa şi caută să te târască, dar tu biruieşte-l!” (Facere 4, 7). Cain însă şi-a ucis fratele. Acestei prime căderi îi corespunde o primă alegere, aceea a lui Set şi a urmaşilor săi. Fiii lui Set sunt „fiii lui Dumnezeu”, ei invocă numele lui Iahve, iar unul dintre ei, Enoh, „a umblat împreună cu Dumnezeu” şi a fost, probabil, dus cu trupul în rai. Descendenții lui Cain, pe de altă parte, sunt numai fiii omului, tragic lăsați în seama morții („Am ucis un om pentru rana mea şi un tânăr pentru vânătaia mea”, zice Lameh). Blestemați de pământul cultivat a cărui „gură” a băut sângele lui Abel, ei sunt primii cetățeni, inventatorii artelor şi ai tehnicii. Civilizația apare o dată cu ei - uriaşă compensație pentru lipsa lui Dumnezeu! Dumnezeu trebuie să fie uitat sau înlocuit: să-L uite prin prelucrarea metalelor, acceptând să devină captivi ai greutății pământului şi ai puterii opace pe care o conferă, precum Tubalcain „fierarul, tatăl tuturor făurarilor în aramă şi fier” (Facere 4, 22); să-L înlocuiască (pe Dumnezeu) prin sărbătoarea artei, prin consolarea nostalgică a muzicii, asemenea lui Jubal, „tatăl tuturor celor ce cântă din liră şi din fluier”. Aici artele apar ca valori culturale, nu cultice; ele sunt aidoma unei rugăciuni pierdute, deoarece nu mai este adresată lui Dumnezeu. Frumusețea căreia îi dau naştere se închide în sine, înlănțuindu-l pe om cu farmecul ei. Aceste invenții inaugurează cultura ca un cult al abstracției, golit de acea Prezență căreia trebuie să i se adreseze orice cult...

Apoi a venit Potopul şi se părea că Dumnezeu lasă creația Sa, bântuită de corupție, să se reîntoarcă în apele originare. Această nouă cădere ar putea fi pusă în legătură cu relațiile misterioase dintre îngeri şi oameni (Facere 6, 1-4), în urma cărora au apărut „uriaşii”; nu aceasta a fost gnoza luciferică din care omul a extras puteri de uriaş? Oricum au stat lucrurile, o rămăşiță, un bărbat şi familia sa, a găsit har în fața lui Dumnezeu: „Noe era drept şi neprihănit între oamenii timpului său şi mergea pe calea Domnului” (Facere 6, 9). Noe a salvat omenirea şi toate făpturile create nu prin regenerare, aşa cum o face Hristos, Căruia el îi este doar prototip, ci asigurându-le continuitatea. După Potop, Dumnezeu a încheiat cu omenirea o alianță cosmică, prin care statorniceşte universul pământesc, luând ca semn curcubeul, acel pod misterios de lumină ce leagă pământul şi cerul.

Cu toate acestea, o nouă cădere are loc, o dată cu ridicarea Turnului Babel. Ea semnifică mişcarea de uzurpare a unei civilizații fără Dumnezeu, unitate pur umană, creată în întregime din pământ cu dorința de a cuceri cerul. Astfel îşi construiseră civilizațiile sacerdotale din Orient ziguratele, acele temple ale căror trepte etajate simbolizau, fără îndoială, scara interiorizării pe care cei inițiați treabuiau să o urce metodic. Turnul Babel este tipic şi trece dincolo de aceste exemplare arhaice, rămânând veşnic prezent.

Unitatea fără Dumnezeu a dus la împrăştierea departe de Acesta, ca pedeapsă dreaptă. Atunci s-a născut diversitatea limbilor, haosul „neamurilor”. Dar Dumnezeu foloseşte răul însuşi pentru a răspunde căderii prin alegere. Căci dintre acele popoare care s-au adunat, constituind esența acestei dezbinări şi amestecări, El a ales unul ca instrument, iar dintre urmaşii lui Sem l-a ales pe Eber, dând acest nume evreilor. Alegerea a culminat prin legământul cu Avraam, o alegere istorică de data aceasta, în care este anunțată slava unei descendențe mai numeroasă decât stelele cerului. Însuşi Avraam trebuia să fie supus încercării în ceea ce priveşte speranța sa, pentru ca această alegere să fie pe deplin confirmată. Jertfa ce i s-a cerut, jertfa lui Isaac, moştenitorul făgăduinței, solicită o credință ce depăşeşte orice logică, o supunere necondiționată. Lui Isaac, care pune întrebări în timpul urcării pe Muntele Moria, Avraam îi răspunde: „Fiul meu, va îngriji Dumnezeu de oaia jertfei Sale”; iar când Dumnezeu înlocuieşte, în ultima clipă, victima umană cu un berbec, putem înțelege că El, de

fiecare dată când omul se supune, pregăteşte Mielul divin, pe Hristos, pentru jertfă. Cum să nu-Şi poată da El pe propriul Său Fiu, de vreme ce omul l-a dat pe al lui? Aşadar, istoria Vechiului Testament nu este numai o istorie a prefigurărilor mântuirii, ci şi a acceptărilor şi refuzurilor omului. Mântuirea se apropie sau se îndepărtează în măsura în care omul se pregăteşte sau nu pentru a o primi. Acel *kairos* al lui Hristos, momentul Său, va depinde de voința omului. Întreaga semnificație a Vechiului Testament este înrădăcinată în aceste fluctuații, care subliniază aspectul îndoit al Providenței. Aceasta din urmă nu este unilaterală şi ia în considerare aşteptarea şi chemarea omului. Pedagogia divină îl supune pe om unei atente cercetări, punându-i la încercare dispozițiile.

Câteodată această încercare este o luptă, deoarece Dumnezeu doreşte ca libertatea umană să nu îi reziste numai, ci să-l forțeze, dacă nu să-i descopere numele Său, cel puțin să-L binecuvânteze; astfel, Iacov devine Israel, „căci te-ai luptat cu Dumnezeu şi cu oamenii şi ai ieşit biruitor!” (Facere 32, 28). Şi Patriarhul *devine* poporul, iar când acest popor se află în captivitate în Egipt, Dumnezeu îl trimite pe Moise să-l salveze. Pe Muntele Sinai, Dumnezeu trece în slava Sa prin fața lui Moise, împiedicându-l însă să-I vadă fața Sa, „căci omul nu poate să Mă vadă şi să trăiască”; natura divină rămâne deci ascunsă. Alegerea lui Israel însă, stadiul hotărâtor, este afirmată în noul legământ, cel al Legii. O obligație scrisă față de care poporul ales trebuie să se supună. Legea este însoțită de făgăduințele divine pe care Profeții vor continua să le lămurească. Aşa se face că Legea şi Profeții se completează reciproc, iar Hristos îi va invoca mereu împreună, pentru a sublinia acest fapt. Profeții sunt bărbații pe care Dumnezeu îi alege ca să vestească sensul profund al Legii Sale. Spre deosebire de farisei, care au transformat treptat Legea într-o realitate statică şi într-un mijloc de justificare, Profeții explică spiritul, dinamismul ei istoric, chemarea eshatologică pe care o cuprinde, făcându-l pe om să-şi recunoască păcatul şi neajutorarea sa în fața păcatului.

Prin urmare, în relația lor cu poporul ales, Profeții joacă un rol asemănător celui al Tradiției în Biserică; de fapt, Profeții şi Tradiția ne arată sensul real al Scripturilor. Dualismul Lege-Profeți exprimă deja *aliquo modo* acțiunea definitorie a Logosului şi lucrarea dătătoare de viață a Duhului Sfânt. De fapt, în Vechiul Testament, duhul profeției ne face să percepem limpede lucrarea celei de-a treia Persoane a Treimii.

Treptat, alegerile se limitează: în sânul Israelului, la tribul lui Iuda, iar în tribul lui Iuda, la casa lui David. În acest fel, arborele lui Iesei ajunge până la suprema alegere a Fecioarei. Această alegere a fost anunțată Mariei de îngerul Gavriil. Dar Maria rămânea liberă să accepte sau să refuze, întreaga istorie a lumii, orice împlinire a planului divin, a depins de acest răspuns omenesc liber. Consimțământul smerit al Fecioarei a permis Cuvântului să devină trup.

„Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!” (Luca 1, 38). Tot ceea ce Dumnezeu aştepta din partea omenirii decăzute s-a împlinit în Maria; libertatea personală i-a deschis, în cele din urmă, trupul, natura ei umană, în vederea lucrării necesare a mântuirii. Cea de-a doua Persoană a Treimii trebuia să intre în istorie nu printr-o irumpere brutală, în care omul ar fi rămas un instrument, nu prin punerea deoparte a Fecioarei, separată de coborâtorii lui Adam, ci printr-un consimțământ, în care veşnica pedagogie divină îşi găseşte, în cele din urmă, răsplata. Acest lucru se întâmplă deoarece Dumnezeu însuşi S-a implicat, cu toată gravitatea şi cu tot respectul purtat dragostei, în istoria mântuirii omului, pentru ca Fecioara, condensând întreaga sfințenie a Vechiului Testament, să poată oferi acestei iubiri un lăcaş neprihănit în trupul său. Strămoşii ei, binecuvântați de Dumnezeu şi purificați prin Lege, primiseră în mod spiritual cuvintele Cuvântului şi, de aceea, ea a putut să primească trupeşte Cuvântul însuşi. Dând naştere unei Persoane divine Care îşi asumă astfel firea omenească, Fecioara devine cu adevărat Maica Domnului. Din acest motiv, Sfântul Ioan Damaschin scrie: „Numele de Maică a Domnului *(Theotokos)* conține întreaga istorie a iconomiei divine în lume”. Însă sfințenia Vechiului Testament nu numai că a dat Cuvântului pe mama Sa, ci, am putea spune, şi pe Mireasa Sa, destinând-o în mod profetic Israelului. Maria este tăcerea ce întrupează. Iar Ioan Botezătorul, în spiritul lui Ilie, este vocea care strigă în pustie; fiind

ultimul profet, el a recunoscut şi arătat „pe Mielul care a luat asupra Sa păcatele lumii”. Vechiul Testament culminează în aceste două fiinţe pe care iconografia le preamăreşte de-a dreapta şi de-a stânga lui Hristos în slavă: Mireasa şi Prietenul Mirelui.

III. Întruparea

În versetul al 14-lea din Prologul Evangheliei după Ioan, care se referă atât la Hristos, cât şi la Treime, răsună marea certitudine creştină, aceeaşi certitudine pe care tânărul Augustin a căutat-o în zadar în metafizica lui Plotin: „Cuvântul trup S-a făcut”.

Tot ceea ce cunoaştem despre Treime cunoaştem prin întrupare, subliniază Sfântul Ioan. Revelaţia are loc atunci când o Persoană divină, aceea a Fiului lui Dumnezeu, devine Fiu al omului şi „Se sălăşluieşte între noi”. Desigur, gândirea necreştină presimţise adeseori Taina numărului trei, dar aceasta numai prin obscuritatea unor simboluri ambigue, căci revelaţia deplină a Treimii necesită întruparea. De atunci, Vechiul Testament este revelat ca fiind trinitar, stăpânul universului apare ca Tată, iar omul, contemplând „slava pe care un singur Fiu o deţine de la Tatăl Său”, vede dumnezeirea arătându-Se; teologia, ca act de contemplare a lui Dumnezeu însuşi, devine posibilă: *ho logos sarx egeneto* - „Cuvântul trup S-a făcut”. Începe apoi iconomia proprie Fiului, Care intră în istoria lumii. „Trupul”, de fapt, este limita ultimă a umanizării; nu numai sufletul, ci şi trupul este asumat de Cuvânt. Cuvântul „trup” exprimă aici totalitatea naturii umane, iar „devenirea” din Cuvântul „care devine trup” se adaugă plinătăţii fiinţei divine, spre marele scandal al metafizicii. Fiul rămâne Dumnezeu în sânul Treimii neschimbate. Ceva însă se adaugă divinităţii Sale: El devine om. Un paradox greu de explicat: Cuvântul, fără vreo schimbare în natura Sa divină, pe care nimic nu o poate diminua, Se angajează pe deplin în condiţia noastră, până la punctul acceptării morţii însăşi. O manifestare supremă a dragostei, această taină nu poate fi abordată decât în termenii vieţii personale, căci Persoana Fiului biruieşte frontierele transcendentului şi ale imanentului, putându-se angaja în istoria umană. Această „devenire” depăşeşte categoriile naturii divine, veşnică, neschimbătoare, cu care ipostasurile nu se identifică, motiv pentru care Hristos devine om, fără ca celelalte Persoane ale Treimii să sufere sau să fie răstignite. De aceea, trebuie să se vorbească despre o iconomie proprie Fiului. Iconomia aparţine voinţei divine, iar aceasta este unică în Treime; desigur, mântuirea lumii este voinţa unică a celor Trei, „Iar cel care este iniţiat în taina învierii află scopul pentru care Dumnezeu a creat toate lucrurile la început” (Sfântul Maxim Mărturisitorul). Această voinţă comună este împlinită în mod diferit de fiecare persoană: Tatăl trimite, Fiul Se supune, Duhul însoţeşte şi ajută şi prin El (prin Duh) Fiul intră în lume. Voinţa Fiului este aceeaşi cu a celorlalte două Persoane ale Treimii, fiind însă mai mult ascultare. Treimea este Cea care ne mântuieşte; Fiul însă este Cel care S-a întrupat pentru a săvârşi în lume opera de mântuire. Pentru patripasieni, Tatăl a suferit, Tatăl S-a răstignit împreună cu Fiul datorită unităţii naturii. Prin această afirmaţie s-a făcut însă confuzie între natură şi persoană în Dumnezeu. De aceea, simţim cu tărie că, dacă vrem ca distincţiile noastre să evite erezia, ele nu pot face altceva decât să încercuiască taina; cărări riguros trasate de credinţă şi rugăciune, fără de care ele nu sunt decât cuvinte. Taina este aici cea a ascultării. Căci în Dumnezeu totul este unitate, în Hristos însă nu a fost numai voinţa divină, ci şi voinţa umană şi întrucât s-a făcut separaţie între Fiu şi Tată, acordul celor două voinţe în Hristos pecetluieşte ascultarea Fiului faţă de Tatăl, iar taina acestei ascultări este una şi aceeaşi cu cea a mântuirii noastre.

Fiul S-a întrupat pentru a face posibilă unirea omului cu Dumnezeu, care a fost nu numai întreruptă, dar şi interzisă, fără ca oamenii să recurgă la rău. Simplul fapt al întrupării înlătură primul obstacol ce stă în faţa acestei uniri: separarea celor două firi, natura omului şi natura lui Dumnezeu. Mai rămân încă două obstacole, care au legătură cu starea decăzută a omului: păcatul şi moartea. Sarcina lui Hristos este să le învingă, să alunge necesitatea lor din lume. Nu este vorba de o învingere fără drept de apel, căci aceasta ar fi o violare a însăşi

libertății care le-a determinat apariția, ci de a face moartea neputincioasă, iar păcatul, vindecabil prin trecerea lui Dumnezeu Însuşi prin moarte şi iad. Astfel, moartea lui Hristos înlătură dintre om şi Dumnezeu obstacolul păcatului. Învierea Lui îi răpeşte morții „boldul" - puterea ei. Dumnezeu coboară în adâncurile cele mai de dedesubt, deschise în creație prin păcatul lui Adam, pentru ca omul să poată urca la dumnezeire. „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se poată îndumnezei". Propoziția aceasta este întâlnită de trei ori la Sfântul Irineu; ea se regăseşte şi la Sfântul Atanasie şi sfârşeşte prin a deveni un laitmotiv pentru teologii din toate timpurile. Sfântul Petru a fost cel dintâi care a scris că trebuie „să devenim părtaşi ai dumnezeieştii firi" (II Petru 1, 4). Sensul profund al întrupării rezidă în această viziune fizică şi metafizică asupra naturii metamorfozate de har, în această restaurare dobândită de acum înainte de natura umană, în această breşă deschisă în întunecimea morții care duce la îndumnezeire.

„Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu Duh dătător de viață... Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer. Cum este cel pământesc, aşa sunt şi cei pământeşti; şi cum este cel ceresc, aşa sunt şi cei cereşti. Şi după cum am purtat chipul celui pământesc, să purtăm şi chipul celui ceresc" (I Corinteni 15, 45-49). Hristos este, aşadar, Adam cel nou venit din ceruri, cel de-al doilea şi ultimul. Nu este acest „om ceresc" manifestarea pe pământ a unei alte umanități, o umanitate superioară, din ceruri, după cum au crezut unii gnostici? În acest caz, unde este oare întruparea? Căci Hristos ar fi trecut prin Maica Sa fără a lua ceva de la ea. Taina întrupării este taina Dumnezeu-Omului, Care reuneşte cu adevărat cele două firi, luându-Şi din Fecioară firea Sa umană. Minunea omenirii este aceasta: Cuvântul este Cel care primeşte din partea propriei Sale făpturi; Dumnezeu cere Mariei, în momentul hotărâtor al Buneivestiri, pârga omenității Sale, propria Sa fire umană.

Întruparea a fost săvârşită prin lucrarea Duhului Sfânt. Oare, înseamnă acest lucru, aşa cum au pretins unii teologi, că Duhul este soțul Fecioarei, că El joacă rolul de soț în cadrul Neprihănitei Zămisliri? Acesta ar fi un mod grosolan de raționalizare a naşterii lui Hristos. Căci dacă cineva ar putea vorbi despre „soț" în cazul Fecioarei, acest lucru poate fi făcut doar în sens metaforic; în măsura în care ea reprezintă Biserica, ea nu are un alt soț decât pe Fiul ei. În această zămislire fără sământă bărbătească, sământa este Cuvântul însuşi; iar Duhul, departe de a fi soțul Mariei, desăvârşeşte purificarea inimii ei, *o face pe deplin fecioară, coborând asupra ei prin însăşi plinătatea integrității puterea de a cuprinde şi a da naştere Cuvântului; fecioria cea mai desăvârşită, pe care Duhul o conferă ca puritate a întregii ființe, coincide cu maternitatea divină.*

Prin urmare, în Hristos nu există o persoană umană; în El există umanitatea, dar persoana este divină. Hristos este om, însă persoana Sa vine din ceruri; de aici şi expresia paulină de „om ceresc".

S-ar putea oare vorbi despre unirea celor două firi, despre „îmbinarea" lor, aşa cum o numesc Părinții? Părinții înşişi şi-au desăvârşit neîncetat limbajul şi, în acelaşi timp, ne-au constrâns şi pe noi să îl purificăm pe al nostru. Umanitatea lui Hristos nu a constituit niciodată o natură distinctă şi anterioară; ea nu a venit spre a se uni cu divinitatea. Ea nu a existat niciodată în afara Persoanei lui Hristos, El fiind Cel care a creat-o din miezul ipostasului Său, nu *„ex nihilo",* deoarece era necesar să răscumpere istoria întreagă, întreaga condiție umană, începând cu Fecioara, purificată de Duhul Sfânt. Însăşi Persoana necreată îşi creează firea Sa umană, iar aceasta din urmă se manifestă de la început ca umanitate a Cuvântului. În sens strict, nu este vorba de o unire şi nici de vreo asumare, ci de unitatea celor două naturi în Persoana Cuvântului din momentul întrupării Sale. „Cel nemărginit, scrie Sfântul Maxim, este mărginit într-un mod inefabil, pe când cel limitat se deschide spre măsura celui nelimitat". Dumnezeu intră ca trup în trupul istoriei: istoria este un risc, iar Dumnezeu acceptă riscul. El, desăvârşirea şi plinătatea însăşi, coboară până la cele mai de jos hotare ale ființei pe care păcatul le străpunge prin nedesăvârşire şi neplinătate, pentru a face posibilă mântuirea, pentru a elibera ființele fără a le zdruncina libertatea.

CAPITOLUL AL IV- LEA

Dogma hristologică

I. Introducere

Treimea este prezentă în însăşi structura intelectuală a dogmei hristologice, adică în distincţia dintre persoană şi natură. Treimea este o natură în trei persoane; Hristos este o singură persoană în două naturi. Dumnezeirea şi umanitatea, oricât de separate ar putea să apară datorită prăpastiei uriaşe care se deschisese între creat şi necreat, sunt reconciliate în unitatea unei persoane.

Între triadologie şi hristologie există o legătură, *consubstanțialitatea,* deoarece termenul *homoousios,* menit la origine să clarifice unitatea dintre Tatăl şi Fiul în cadrul Treimii, este regăsit în dogma hristologică, formulată în chip definitiv de Sinodul de la Calcedon. Pe de o parte, Hristos este consubstanțial cu Tatăl prin dumnezeirea Sa, pe de altă parte, El este consubstanțial cu noi, prin umanitatea Sa. Prin urmare, există două consubstanțialități, însă o singură prezență reală, o singură Persoană, Care este, în acelaşi timp, Dumnezeu adevărat şi om adevărat. Ipostasul cuprinde două naturi, rămânând una în alta, fără ca dumnezeirea să fie transformată în umanitate, nici umanitatea în dumnezeire.

Dogma de la Calcedon, care a clarificat această taină hristologică a doimii în una, reprezintă punctul culminant al unei lupte îndelungate împotriva tentației de a raționaliza întruparea prin îndepărtarea fie a dumnezeirii, fie a umanității lui Hristos. Cu alte cuvinte, pe acest fundal se proiectează siluetele celor doi mari oponenți teologici din antichitatea creştină: şcolile din Alexandria şi Antiohia. Şcoala din Antiohia era adepta exegezei literale, concentrându-se cu precădere asupra aspectului istoric al Scripturilor. Fiecare interpretare simbolică, fiecare gnoză a evenimentului sacru îi păreau suspecte, iar prezența veşniciei în istorie îi scăpa mereu. Astfel, Iisus risca să apară ca un simplu individ în istoria Iudeii; o istorie mult prea umană în contextul ei temporal. La Antiohia, istoria devenea insulară, adeseori ajungând să neglijeze măreața viziune a lui Dumnezeu devenit om. În opoziție cu aceasta, şcoala din Alexandria, concentrându-se asupra gnozei creştine, golea adeseori evenimentul biblic de simplitatea lui concretă, printr-o exegeză care îmbrățişa prea mult alegoria, tinzând să deprecieze aspectul istoric, aspectul uman al întrupării. Aceste două şcoli au dat naştere unor mari teologi, dar şi unor mari eretici, ori de câte ori se ceda ispitei care le era specifică.

Izvorât din gândirea antiohiană, nestorianismul a disecat pe Hristos în două persoane diferite, fiecare consubstanțialitate dând naştere unei singure ființe consubstanțiale, apărând astfel două consubstanțialități: Fiul lui Dumnezeu şi Fiul omului, separate în măsura în care sunt Persoane. Este adevărat că în acel moment terminologia nu era încă definitivată, distincția dintre persoană şi natură rămânând neclară, iar gândirea lui Nestorie a putut astfel să inducă în eroare timp îndelungat. Acest Patriarh al Constantinopolului a aparţinut şcolii din Antiohia, unde el a avut ca îndrumători mari teologi, dintre care unii, ca de exemplu Teodor de Mopsuestia, tindeau în mod vizibil spre erezie (Teodor a fost condamnat *post mortem* în secolul al VI-lea, cu ocazia celui de-al V-lea Sinod ecumenic). Nestorie făcea distincție netă între cele două naturi, iar sistemul doctrinar propus de el părea ortodox, până în momentul în care refuza Fecioarei Maria titlul de Născătoare de Dumnezeu, „Theotokos”, încercând să-l înlocuiască cu acela de „Hristotokos” (Născătoare de Hristos). Acest lucru a produs exasperare în rândul credincioşilor simpli. Nestorie a stârnit mare scandal prin neputința lui de a înțelege taina persoanei: el concepe persoana ca natură şi identifică, în cele din urmă, pe prima cu a doua. Ca atare, el opune persoana Cuvântului persoanei lui Iisus, deşi consideră că

acestea erau unite - însă numai printr-o legătură morală, printr-o alegere care L-a făcut pe Iisus receptor al Cuvântului. Pentru Nestorie, singură persoana umană a lui Hristos s-a născut din Fecioară; în consecință, ea era mama lui Hristos. dar nu a lui Dumnezeu. Cei doi fii, al lui Dumnezeu şi al omului, erau uniți fără a fi unul în Hristos.

Prin urmare, dacă Hristos nu are unitatea persoanei, atunci natura noastră nu a fost asumată cu adevărat de Dumnezeu, iar întruparea încetează de a mai fi o restaurare „fizică". Dacă nu există unitate reală în Hristos, atunci nici o unire între om şi Dumnezeu nu mai este posibilă, întreaga doctrină a mântuirii îşi pierde fundamentul ontologic, iar noi rămânem separați de Dumnezeu. Îndumnezeirea ne este interzisă; Hristos nu este altceva decât un mare exemplu, iar creştinismul devine o morală, o limitare a lui Iisus.

Opoziția deschisă a pietății răsăritene a expulzat cu repeziciune nestorianismul, însă violența acestuia a dat naştere unei erezii opuse. Pentru a apăra unitatea lui Hristos, s-a încercat exprimarea ei ca natură, ca natură divină aflată în legătură cu Cuvântul. Sfântul Chiril al Alexandriei, în polemica sa cu Nestorie, a lansat formula: o singură natură în Cuvântul întrupat. Pentru el era vorba doar de o simplă greşeală de vocabular, după cum o arată contextul. Sfântul Chiril rămâne ortodox. Câțiva ucenici au luat însă formula *ad litteram:* o singură natură în Hristos, dumnezeirea Sa. De aici însuşi numele acestei erezii: monofizitism (de la *mone,* „singură", şi *physis,* natură). Monofiziții nu au negat umanitatea lui Hristos ca atare, totuşi, pentru ei aceasta părea a fi înecată în dumnezeirea Sa, aidoma unui strop de vin în ocean. Umanitatea este dizolvată în dumnezeire sau volatilizată în urma contactului cu ea, ca o picătură de apă aruncată pe cuptorul încins. „Cuvântul S-a făcut trup", repetă monofiziții în mod constant. Pentru ei, acest „S-a făcut" este asemenea apei care se transformă în gheață; o aparență, o asemănare, deoarece în Hristos totul e dumnezeiesc. Astfel, Hristos este consubstanțial cu Tatăl, însă nu şi cu omul. El a trecut prin Fecioară fără a împrumuta ceva din ea; El a folosit-o pur şi simplu pentru a-Şi face apariția.

În pofida numeroaselor nuanțe, nu se poate nega faptul că un punct a rămas pururi constant pentru monofiziți: Hristos este cu adevărat Dumnezeu, însă nu este om cu adevărat. La limită, umanitatea lui Hristos este doar o aparență şi, astfel, monofizitismul sfârşeşte în dochetism.

Nestorianismul şi monofizitismul - ambele sunt manifestări, înlăuntrul Bisericii, ale unor tendințe precreştine - nu au încetat, de atunci, să amenințe creştinismul: pe de o parte, umanismul Apusului, moştenirea Atenei şi a Romei; pe de altă parte, iluzionismul cosmic şi interioritatea pură a Orientului antic cu Absolutul lui, în care totul se reabsoarbe (imaginea apei şi a gheții este exemplul clasic în India pentru a ilustra relația dintre finit şi infinit). Pe de o parte, omenescul se închide în sine, iar pe de altă parte, el se dizolvă în divin, între aceste două ispite opuse, dogma de la Calcedon defineşte, referitor la Hristos ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat, realitatea dumnezeirii şi umanității Sale şi taina unirii lor în chip neîmpărțit şi neamestecat. „În conformitate cu tradiția Părinților, noi proclamăm în unanimitate că trebuie să mărturisim pe Unul şi singurul Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârşit în dumnezeirea Sa şi desăvârşit în umanitatea Sa, Dumnezeu cu adevărat şi om cu adevărat, de o ființă cu Tatăl prin dumnezeire şi de o ființă cu noi prin umanitate, întru toate asemenea nouă, afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl, după dumnezeire, iar în zilele din urmă născut din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu, după umanitate, pentru noi şi pentru mântuirea noastră; unul şi singurul Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut cunoscut nouă în două naturi fără amestecare, fără schimbare, neîmpărțit şi nedespărțit, în aşa fel încât unirea nu distruge deosebirea celor două naturi, ci dimpotrivă, proprietățile fiecăreia se păstrează cu mai multă tărie atunci când sunt unite într-o singură persoană sau ipostas, care nu separă, nici nu împarte în două persoane, fiind aceeaşi Persoană unică a Fiului, Unul-Născut, Dumnezeu şi Cuvânt, Domnul Iisus Hristos."

„Fără amestecare, fără schimbare, neîmpărțit şi nedespărțit" - astfel sunt unite cele două naturi în persoana lui Hristos. Dintre aceşti termeni, primii doi sunt îndreptați împotriva monofiziților şi ultimii doi împotriva nestorienilor. De fapt, cele patru definiții sunt negative:

asygchytos, atreptos, adiairetos, achoristos. Ele circumscriu în mod apofatic taina întrupării, însă ne interzic să ne imaginăm „de ce". Hristos este în mod deplin Dumnezeu; prunc în leagăn sau în agonie pe Cruce, El nu încetează să participe la plinătatea trinitară, nici la stăpânirea universului prin puterea Sa atotprezentă. „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul şi pe Scaun împreună cu Tatăl şi Duhul ai fost Hristoase, pe toate umplându-le, Cel ce eşti de necuprins", spune Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Pentru că, pe de altă parte, umanitatea lui Hristos este pe deplin a noastră. Ea nu îi aparține prin naşterea Sa veşnică, însă persoana Sa divină i-a dat viață în Maria. Aşadar, Hristos are două voințe, două intelecte, două moduri de a activa, însă mereu unite într-o singură Persoană, în fiecare din lucrările Sale vor fi în joc două energii: energia divină şi energia umană. De aceea, ar fi de-a dreptul pueril să construim o psihologie a lui Hristos şi, scriind „Viața lui Hristos", să reconstruim „stările Sale spirituale". Nu putem face presupuneri - şi acesta este şi sensul celor patru negații de la Calcedon - despre „modul în care" divinul şi umanul coexistă în aceeaşi Persoană. Cu atât mai puțin, şi e bine să repetăm acest lucru, ar trebui cineva să se plângă de faptul că Hristos nu este „o persoană" umană. Umanitatea Sa nu are un ipostas propriu printre nenumăratele ipostasuri ale oamenilor. Aidoma nouă, El are un trup, la fel ca noi, are suflet şi tot ca noi, are spirit, dar persoana noastră nu este această asamblare; ea trăieşte prin şi dincolo de trup, de suflet şi spirit, care nu constituie niciodată natura ei. În timp ce omul, prin persoana sa, poate părăsi lumea, Fiul lui Dumnezeu poate să intre în lume prin Persoana Sa, deoarece Persoana Sa, a cărei natură este divină, „enipostaziază" natura umană, după cum spunea Leonțiu de Bizanț în secolul al VI-lea.

Fără a fi amestecate, cele două naturi ale lui Hristos cunosc totuşi o anumită întrepătrundere. Energiile divine iradiază divinitatea lui Hristos şi penetrează umanitatea Sa, aceasta fiind divinizată din momentul întrupării, după cum fierul într-un cuptor devine foc, deşi rămâne fier prin natură. Schimbarea la față descoperă parțial Apostolilor această flacără a energiilor divine ce iradiază natura umană a Domnului lor. Această întrepătrundere a celor două naturi - pătrunderea dumnezeirii în trup şi posibilitatea dobândită de trup, ca în viitor să participe la dumnezeire - se numeşte *perichoresis* - după cum scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, sau, în latină, *communicatio idiomatum.* „Trupul a devenit Cuvânt fără a pierde ceea ce avea, în timp ce se identifică cu Cuvântul după ipostas", spune Sfântul Ioan Damaschin. Hristos devine om prin iubire, dar rămâne Dumnezeu, iar focul dumnezeirii Sale primeşte de-a pururi natura umană. Iată de ce sfinții, în timp ce rămân oameni, pot să participe la dumnezeire şi să devină dumnezei prin har.

II. „Chipul lui Dumnezeu" şi „Chipul Robului"

„Gândul acesta să fie în voi care era şi în Hristos Iisus, care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfățişare aflându-se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe cruce. Pentru aceea, şi Dumnezeu L-a preaînălțat şi I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor de dedesubt. Şi să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl" (Filipeni 2, 5-11). Acest celebru pasaj „chenotic" din Epistola către Filipeni defineşte golirea Cuvântului; fiind după „chipul lui Dumnezeu", *morphe Theou,* cu alte cuvinte, având aceeaşi condiție ca a lui Dumnezeu, fiind de natură divină, El S-a golit, S-a deşertat, S-a smerit *(ekenosen),* luând chip de rob *(morphe doulou).* Fiul lui Dumnezeu, printr-o uimitoare smerire, prin taina chenozei Sale *(kenosis),* coboară la condiția de auto-anihilare (nu în sensul neantului primar, ci al prăpastiei nesfârşite deschisă de starea decăzută a omului); în mod paradoxal, El uneşte plinătatea integrală a naturii Sale divine cu nedesăvârşirea, nu mai puțin integrală, a naturii umane căzute.

Acest paragraf trebuie comparat cu textul din Isaia despre „omul durerilor”, despre prorocirea, atât de scandaloasă pentru israeliţi, nu a unui Mesia înconjurat de slavă, ci a „robului lui Iahve”, suferind şi umilit, Care Se dăruieşte pe Sine în tăcere ca „jertfă de ispăşire”, „străpuns fiind pentru păcatele noastre” (Isaia, cap. 53).

Sfântul Chiril al Alexandriei a examinat în amănunt această chenoză divină. Dumnezeu, spune el, nu poate să Se lepede de natura Sa divină prin întrupare, căci altminteri nu ar mai fi Dumnezeu şi nici nu s-ar mai putea vorbi de întrupare. Aceasta înseamnă că subiectul chenozei nu este natura divină, ci persoana Fiului. Persoana se împlineşte prin dăruirea de sine; ea se distinge de natură nu pentru „a se folosi” de condiția sa naturală, ci pentru a renunța la sine cu desăvârşire. Din acest motiv Fiul „nu S-a folosit de egalitatea Sa cu Dumnezeu”, ci „dimpotrivă, El se goleşte de ea”, *ceea ce nu reprezintă o decizie spontană, un act, ci manifestarea a însăşi ființei Sale, a persoanei, care nu mai este o dispoziție proprie Lui, ci însăşi realitatea Sa ipostatică ca expresie a voinței trinitare, a voinței căreia Tatăl îi este izvor, Fiul, realizarea ascultătoare, iar Duhul, împlinirea de slavă. Prin urmare, există o continuitate profundă între ființa personală a Fiului ca renunțare şi chenoza Sa pământească.* Părăsind condiția de slavă de care „nu S-a folosit niciodată”, El acceptă ruşinea, dezonoarea şi starea de om blestemat; îşi asumă condițiile obiective ale păcatului, supunându-Se condiției noastre de muritori. Lepădându-Şi prerogativele Sale împărăteşti, El îşi ascunde slava Sa din ce în ce mai mult, în suferință şi moarte. Căci era necesar ca El să descopere în propriul Său Trup în ce măsură omul, pe care El l-a creat după chipul Său neasemuit de frumos, se urâțise prin corupție.

Prin urmare, chenoza este întruparea sub aspectul smereniei şi al morții. Hristos îşi păzeşte însă cu sfințenie natura Sa divină, iar golirea de Sine este un act voluntar; deşi rămâne Dumnezeu, El acceptă să devină muritor, deoarece singura cale de a cuceri moartea era de a face posibilă pătrunderea acesteia în Dumnezeu, unde nu putea să-şi găsească nici un loc.

Chenoza este smerenia Slujitorului care nu caută propria Sa mărire, ci mărirea Tatălui care L-a trimis. Niciodată sau aproape niciodată Hristos nu îşi afirma divinitatea. Renunțând cu desăvârşire la ale Sale, păstrând în ascuns natura Sa divină şi renunțând la propria Sa voință când ajunge să afirme: „Tatăl este mai mare decât Mine”. El împlineşte pe pământ lucrarea iubirii săvârşită de Treime. Iar prin respectul nemărginit purtat libertății umane, ajungând până la a le arăta oamenilor doar fața frățească a robului, plină de suferință, şi trupul frățesc plin de suferințe de pe Cruce, El trezeşte în om credința ca răspuns la dragoste; căci numai ochii credinței recunosc chipul lui Dumnezeu sub chipul robului şi, descifrând sub fața umană prezența unei persoane divine, învață să dezvăluie în fiecare față taina persoanei create după chipul lui Dumnezeu.

Totuşi, înainte ca actul chenozei lui Hristos să se încheie prin învierea Sa, au avut loc două teofanii prin umanitatea Sa: una la Botez, cealaltă cu ocazia Schimbării la Față - de fiecare dată, Hristos S-a manifestat nu sub „chip de rob”, ci sub „chipul lui Dumnezeu”, permițând naturii Sale divine, adică unității Sale cu Tatăl şi Duhul, să strălucească prin umanitatea Sa îndumnezeită, pentru că, după Maxim Mărturisitorul, umanitatea Sa, coruptibilă prin iconomie, era incoruptibilă prin natură. Vocea Tatălui, prezența Duhului Sfânt sub chip de nor sau porumbel au făcut ca aceste două manifestări ale „chipului lui Dumnezeu” să fie două teofanii trinitare. Condacul ce se cântă cu ocazia sărbătoririi Schimbării la Față scoate în evidență faptul că ucenicii au văzut slava divină „după puterile lor”, pentru ca „atunci când vor vedea răstignirea şi moartea Ta să cunoască că Tu Te-ai supus de bună voie”, şi nu din vreo necesitate a naturii.

Faptul că această „lumină a Transfigurării nu are început şi nici sfârşit” (Sfântul Grigorie Palama) trebuie să ne facă mai conştienți de realitatea chenozei. Hristos a acceptat, în mod voluntar şi total, consecințele păcatului nostru, de la întrupare şi până la moarte. El a cunoscut toate slăbiciunile, toate umilințele condiției noastre, nu însă şi pasiunile distructive ce depind de libertatea noastră. Chiar şi cel de-al doilea Adam, pentru a se „conforma” cu desăvâşire primului Adam, a permis ispititorului să se apropie, de data aceasta nu în Paradis,

ci în starea omului decăzut. Numai în Hristos non-existenţa a devenit suferinţă şi iubire, şi nu rău sau ură; de aceea, ispititorul a fost respins de Cel Care purta în Sine mai mult decât Paradisul, de Cel Ce este.

III. Două energii, două voinţe

Definiţiile de la Calcedon nu sunt îndreptate numai împotriva nestorianismului şi monofizitismului. Atunci când arată că Hristos ca om desăvârşit este compus din suflet raţional şi trup, ele au în vedere o altă erezie: apolinarianismul. Apolinarie din Laodiceea a trăit în secolul al IV-lea, iar marii capadocieni au luptat împotriva lui. El era un reprezentant tipic al şcolii din Alexandria, care afirma, înainte de toate, unitatea lui Hristos. Cu optzeci de ani înainte de apariţia monofizitismului şi în timpul conturării lui ca doctrină, Apolinarie se întreba cum ar fi putut reconcilia această unitate cu dualitatea inerentă divinului şi umanului. După părerea lui, nu putea fi vorba de două naturi perfecte, deoarece, potrivit gândirii eleniste, al cărei sclav era, „două lucruri perfecte nu pot deveni unul”, două principii perfecte nu se pot uni pentru a forma o a treia natură, tot perfectă. Ori aceste două naturi nu sunt perfecte, ori unitatea lor este doar o juxtapunere. În rezumat, Apolinarie a ipostaziat cele două naturi, prin aceasta respingând, dintru început, nestorianismul, deoarece este suficient de limpede că două persoane nu se pot anula într-o a treia prin unirea lor. Întrucât unitatea lui Hristos este perfectă, trebuie, aşadar, să presupunem că una din părţile ei constitutive nu era perfectă. În acest caz, divinitatea era inatacabilă şi, ca atare, Apolinarie a tras concluzia că umanitatea lui Hristos, pentru a face loc dumnezeirii Lui, trebuie să fie imperfectă. Omul se desăvârşeşte prin intelect; prin urmare, pentru Apolinarie era limpede că Hristos nu a avut un *nous* omenesc şi, pentru a adeveri unitatea Sa, spiritul uman este înlocuit în El de Logosul divin. Astfel, Cuvântul uneşte dumnezeirea cu o umanitate incompletă, divinitatea completând umanitatea. Prin urmare, Hristosul lui Apolinarie era nu atât Dumnezeul-om cât un animal plus Dumnezeu. Se constituia deja germenele monofizitismului, care nu va înceta să adauge acestui subiect ideea unei umanităţi incomplete, ce este completată şi, într-adevăr, absorbită de Logos.

În ultimă analiză, întreaga construcţie concepută de Apolinarie se bazează pe identificarea persoanei umane ca *nous;* marea ispită a metafizicienilor este să reducă misterul persoanei la cea mai bună parte a naturii, intelectul, ceea ce le este cel mai familiar - şi aceasta nu fără o oarecare notă dispreţuitoare faţă de sentiment şi faţă de trup.

Calcedonul eludează problema făcând distincţie între persoană şi natură. Această distincţie, care a stabilit libertatea persoanei în contrast cu întreaga natură, permite afirmarea unităţii celor două principii perfecte, unitate ce nu aboleşte, ci confirmă „proprietăţile fiecărei naturi”. Natura umană îşi apără plinătatea în Hristos; ea nu este mutilată, ci împlinită de persoana care o „enipostaziază şi care aici nu este creată, ci este dumnezeiască. Logosul nu înlocuieşte nici un element al naturii umane; El este persoana care şi-o asumă în totalitatea ei.

Prin urmare, Hristos este om desăvârşit, trup şi suflet raţional în acelaşi timp. În acest context, cuvântul „raţional” trebuie luat în sensul autoritar dat de către Părinţi: „suflet raţional” este identificat cu *nous,* cu intelectul, deosebindu-se de trupul însufleţit, care nu poate fi divizat în trup şi suflet viu. Această dihotomie a Calcedonului reafirmă trihotomia paulină şi tradiţională a trupului, sufletului şi spiritului.

După Calcedon au apărut forme noi de monofizitism care, supunându-se literei simbolului, căutau totuşi golirea lui de conţinut. Îndelungatul efort de „de-calcedonizare” a Calcedonului s-a datorat fie instinctului tenace monofizit al spiritualităţii orientale, fie unei căutări, în speţă de ordin politic, pentru un compromis cu adevăraţii monofiziţi. Prima motivaţie explică doctrina monoenergismului care s-a dezvoltat la sfârşitul secolului al V-lea şi începutul secolului al VI-lea. Sprijinitorii săi recunoşteau două naturi, însă afirmau că lucrarea lor, adică energia care le face manifeste, rămâne una. Distincţia dintre umanitate şi

dumnezeire nu mai este o simplă abstracție: fie că cele două naturi sunt amestecate, fie că umanitatea este cu totul pasivă, iar divinitatea, singurul agent.

Această doctrină a fost respinsă în secolul al VII-lea de mai mulți Părinți, între care un loc de frunte îl ocupă Sfântul Maxim Mărturisitorul. În Hristos trebuie deosebite, în acelaşi timp, două lucrări distincte şi un singur țel, un singur act, un singur rezultat. Hristos lucrează prin aceste două naturi după cum o sabie înroşită în foc taie şi frige în acelaşi timp. Fiecare natură cooperează la actul singular în felul ei caracteristic: „Nu natura umană l-a înviat din morți pe Lazăr; nici puterea divină nu este cea care a plâns la mormânt”, scrie Sfântul Ioan Damaschin.

O altă formă de compromis cu monofizitismul, de această dată concepută în mod deliberat, a fost monotelismul. Acesta admitea, de asemenea, cele două naturi, însă o singură voință, voința divină, căreia voința umană i se conformează până la anihilare. Reprezentanții doctrinei monotelite erau în special politicieni abili. Compromisul a apărut într-un context bine delimitat: pe de o parte, provinciile răsăritene ale Imperiului erodate de monofizitism, iar pe de altă parte, dorința imperială de realizare a unității. Totodată, trei patriarhi, Chiril al Alexandriei, Sergiu al Constantinopolului şi Papa Honoriu al Romei, s-au trezit angajați într-o elaborare artificială a acestei doctrine. Honoriu, constrâns fiind, mai mult sau mai puțin, de ceilalți doi, a fost probabil singurul sincer. Cu toate acestea, el a fost condamnat ca eretic, după moartea sa, de către al VI-lea Sinod ecumenic.

Sfântul Sofronie, Patriarhul Ierusalimului, a găsit încă timp să protesteze înainte de a muri. Urmându-i lui Sofronie, succesorii lui Honoriu, Papii Sfântul Martin şi Sfântul Agathon, au continuat să reacționeze, însă cel care a salvat cu adevărat Biserica a fost un călugăr simplu, care se afirmase deja ca mare adversar al monoenergismului, şi anume Maxim Mărturisitorul. El a fost exilat împreună cu Sfântul Martin. Papa a murit în exil, iar Maxim a fost readus la Constantinopol, unde a refuzat în mod solemn să adere la compromisul pe care Biserica părea să-l adopte. „Chiar dacă întregul univers se va împărtăşi cu voi, eu singur nu mă voi împărtăşi”, a declarat el cu tărie împotriva întregii ierarhii, dar mărturisind adevărul. Atunci Sfântul Maxim a fost mutilat cu deosebită cruzime şi trimis în exil, unde avea să se stingă din viață. Rezistența sa a salvat însă adevărul, care nu a întârziat să se impună în Biserica întreagă. Prin urmare, noi urmăm argumentarea Sfântului Maxim, care abundă în analize antropologice profunde, pentru a ne opune monotelismului.

Monotelismul, ca aproape toate ereziile de acest gen, presupune definirea persoanei potrivit uneia din facultățile ei. În acest caz, voința a fost pusă în dependență de ipostas. Pentru a elucida problema celor două voințe în Hristos, Sfântul Maxim porneşte de la datele triadologice stabilite. În Treime există trei Persoane şi o singură natură, iar voința este comună celor trei Persoane; există deci o singură voință. Astfel, voința este legată de noțiunea de natură, şi nu de cea de persoană; altminteri, ar trebui să postulăm trei voințe în Treime.

Această transcendere a persoanei în relație cu voința sa tulbură concepțiile noastre obişnuite, şi aceasta pe motiv că ele privesc doar individul care în mod cert îşi atribuie sieşi voința, pentru a-şi afirma propriul său „eu”. Dând dovadă de o finețe intelectuală deosebită, Sfântul Maxim analizează aici conceptul de voință. El distinge două feluri de voință. Prima, *thelesis physike* sau „voința naturală”, este tendința naturii spre ceea ce i se potriveşte cel mai bine, „o forță naturală ce tinde spre ceea ce se conformează cu natura, o forță ce cuprinde toate proprietățile esențiale ale naturii”. Natura în starea ei „naturală”, adică nealterată de păcat, poate dori doar binele, întrucât este „rațională” şi deci tinde spre Dumnezeu. Voința unei naturi perfecte este conştientă de bine, prin urmare, ea aderă la bine. Căderea în păcat a întunecat însă această conştiință; din acel moment, natura tinde, adeseori, spre „antinatură”, aspirația ei fiind îngreuiată de păcat. Dar omului i-a fost dată şi o altă voință, *thelesis gnomike,* care aparține de data aceasta persoanei. Este vorba de voința de a alege, de judecata personală pe care o adaug voinței mele naturale fie pentru a o accepta sau refuza, fie pentru a o direcționa spre altă țintă, pentru a o face cu adevărat naturală, curățind-o de păcat.

Folosirea acestei voințe deliberative este necesară, datorită denaturării libertății

noastre reale. „Voința liberă” corespunde stării la care ne-a redus păcatul. Întrucât ne aflăm în starea de păcat, trebuie să alegem fără încetare. Din această pricină, în Hristos există două voințe „naturale”, însă nu există o „voință liberă” umană. Cele două voințe naturale nu pot intra în conflict cu persoana Sa, deoarece această persoană nu este un ipostas omenesc care, întrucât a gustat din fructul fatal, trebuie să aleagă neîncetat între bine şi rău, ci este un ipostas divin, care a ales o dată pentru totdeauna şi pentru toți oamenii starea de chenoză, de ascultare necondiționată față de voința Tatălui.

Prin urmare, natura umană a lui Hristos este desăvârşită, însă ceea ce lucrează ca „persoană” în om lucrează ca „Cuvânt” în Hristos, a Cărui persoană este divină. Umanitatea asumată de El are, astfel, o anume asemănare cu cea a lui Adam înainte de păcat. Dar chenoza Cuvântului este şi o chenoză a acestei umanități paradisiace supusă, prin voința de răscumpărare a Mântuitorului, condițiilor obiective ale păcatului, condiții față de care nu trebuie să reacționeze prin voință liberă, ci prin suferință şi dragoste. Pe de altă parte, dacă voința Fiului este identică cu cea a Tatălui, voința umană, care devine voință a Cuvântului, este voința Sa proprie, iar în această voință a Sa proprie rezidă întreaga taină a mântuirii noastre.

IV. Dualitate şi unitate în Hristos

Cel de-al VI-lea Sinod ecumenic, care s-a întrunit în anul 681 la Constantinopol, a clarificat definițiile hristologice de la Calcedon. El a reafirmat unirea şi dualitatea firilor, subliniind existența în Hristos a celor două voințe naturale ce nu pot fi în opoziție, deoarece voința umană se supune voinței divine, care este a lui Dumnezeu. Citând un pasaj din Sfântul Atanasie - un extras dintr-un tratat pierdut - care se referă la cele spuse de Hristos: „Acum sufletul meu e tulburat... Părinte, izbăveşte-mă de ceasul acesta” (Ioan 12, 27), Părinții de la Sinod au subliniat că voința umană, în întrupare, constituie însăşi voința Cuâvntului. Faptul că Fiul îşi retrage propria Sa voință şi că voința Sa nu mai este deci aceeaşi cu a Tatălui creează o aparentă separare între Tatăl şi Fiul. Întreaga iconomie a mântuirii se bazează pe supunerea acesteia, a voinței Sale omeneşti, proprie Cuvântului, față de voința lui Dumnezeu. Căci voința umană „enipostaziată” de Cuvânt nu este distrusă, după cum şi trupul lui Hristos, deşi îndumnezeit, reține realitatea lui de creatură. „Şi totuşi, conchide Sinodul, noi atribuim aceleiaşi persoane minunile (săvârşite de puterea dumnezeirii) ca şi suferințele (suportate de umanitate).

La temelia acestor definiții se află antropologia Sfântului Maxim, care distinge între voința naturală *(thelesis physike)* şi voința deliberativă *(thelesis gnomike),* care nu este o tendință a naturii, ci o posibilitate de decizie liberă şi, ca atare, constituie o dimensiune a persoanei. *Thelesis gnomike,* ca alegere, dă actului moral caracterul său personal. Ea nu există în Hristos altfel decât ca libertate divină; nu putem afirma însă libera voință a lui Dumnezeu, deoarece singura decizie a Fiului este chenoza, asumarea condiției omeneşti în întregime, supunerea absolută față de voința Tatălui. Voința proprie Cuvântului, voința Lui umană, se supune Tatălui, arătând prin mijloace omeneşti - care nu sunt oscilații între „da” şi „nu”, ci „da” chiar prin „nu”-ul groazei şi al revoltei - separarea noului Adam de Dumnezeul său: „Părinte, izbăveşte-Mă de ceasul acesta. Dar pentru aceasta am venit în ceasul acesta. Părinte, preaslăveşte-Ți numele!” (Ioan 12, 27-28). „Părintele Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta! Însă nu precum voiesc Eu, ci precum voieşti Tu” (Matei 26, 39). Aşadar, însăşi atitudinea lui Hristos implică libertatea, chiar dacă Sfântul Maxim îi neagă libera voință. Această libertate nu este însă o alegere veşnică ce ar înstrăina pe Mântuitorul, nici nu este o necesitate constantă care să-L determine pe Hristos să facă, de fiecare dată, o alegere deliberată supunându-Şi trupul Său îndumnezeit limitelor condiției noastre decăzute, cum ar fi somnul şi foamea; căci aceasta ar face din Iisus un actor,. În cazul de față, libertatea este reglată de conştiința personală unică a lui Hristos; ea este o alegere decisivă şi constantă de asumare a precarității condiției noastre, chiar în perspectiva fatalității morții. Este alegerea,

consimțită din veşnicie, de a îngădui ca tot ceea ce constituie condiția noastră, adică starea noastră de cădere, să pătrundă în profunzime Eul Său; iar această profunzime este nelinişte, moarte şi coborâre în iad. Contrar schemei ascendente din doctrinele „chenotice”, dacă există un progres în conştiința lui Hristos, acesta rezidă în coborâre, şi nu în urcuş, într-adevăr, pentru susținătorii chenozei Hristos sporeşte neîncetat în conştiința divinității Sale. Astfel, la Botez El devine, printr-un fel de „reminiscență”, conştient de faptul că este Fiul lui Dumnezeu. Citind însă Evanghelia, vom observa, dimpotrivă, conştiința Fiului coborând din ce în ce mai jos şi comunicând din ce în ce mai mult la nivelul degradării umane. Naşterea a fost din Fecioară, o venire aproape paradisiacă a trupului îndumnezeit; copilăria unei înțelepciuni tăcute a triumfat fără nici o problemă în fața înțelepților; prima minune din Cana a fost minunea căsătoriei. Apoi, totul coboară spre „ceasul” pentru care Hristos a venit, căci pentru El adevărata cale a crucii reprezintă această înțelegere lucidă, al cărei obiect nu este altul decât umanitatea Sa, această explorare descendentă a abisului nostru. Ar fi absurd să se spună că Cuvântul a devenit conştient de divinitatea Sa, însă este deosebit de necesar ca Cuvântul să devină conştient de blestemul nostru şi să-l ia asupra Lui în totalitate. Căci, acceptând întregul păcat, asumându-1, Cel ce este fără de păcat îl anulează. Umbra crucii atinge o stare de curăție ce nu poate fi întinată, iar sfâşierea pe cruce, o unitate care pur şi simplu nu mai poate fi sfâşiată.

Adeseori agonia lui Hristos a uimit, ba chiar a scandalizat. Sfântul Ioan Damaschin cugetă astfel: „Atunci când voința Sa umană, scrie el, a refuzat să accepte moartea, iar voința Sa divină a cedat în fața acestei manifestări a umanității, Domnul, conformându-Se naturii Sale umane, se afla în chinuri şi frică. El s-a rugat pentru a fi cruțat de moarte. Dar întrucât voința Sa divină a dorit ca voința Sa umană să accepte moartea, suferința a devenit un act voluntar pentru umanitatea lui Hristos”. Fiul lui Dumnezeu a trebuit să accepte moartea, rezultatul şi tributul plătit păcatului în virtutea voinței Sale omeneşti. Dar Hristos nu avea în Sine rădăcina păcatului şi, în consecință, nu îi putea cunoaşte rodul: moartea. Totuşi, omul poartă în sine această rădăcină, iar despre moarte se poate spune că îi este „naturală”, adică acceptabilă din punct de vedere biologic, logic şi psihologic, în starea intim-structurală la care Dumnezeu a oprit căderea omului şi a introdus o lege care este exact legea morții. Astfel, cuvintele tâlharului bun către cel rău - „Şi noi pe drept, căci noi primim cele cuvenite după faptele noastre; Acesta însă n-a făcut nici un rău” (Luca 23, 41) - dobândesc o semnificație ontologică. Tâlharul cel bun moare mai uşor decât Hristos. Însă Hristos, atunci când acceptă consecința îngrozitoare a păcatului, atunci când, la capătul coborârii Sale în străfundurile nimicniciei noastre, devine conştient de moarte. El vede umanitatea Sa îndumnezeită revoltându-se împotriva acestui blestem „anti-natural”. Iar când voința proprie a Cuvântului, cu alte cuvinte, firea Sa omenească, se supune, El cunoaşte zbuciumul înspăimântător premergător morții, căci moartea îi este străină. Hristos singur a cunoscut ce este moartea cu adevărat, deoarece umanitatea Lui îndumnezeită nu trebuie să moară. Numai El putea să-Şi asume întreaga dimensiune a agoniei, deoarece moartea a cuprins ființa Sa din afară, în loc să izvorască dinlăuntru ca destin, în loc să fie, aşa cum se întâmplă în cazul omului decăzut, sâmburele ireductibil al ființei amestecat cu neființa, în clipa în care boala şi timpul au măcinat carnea sa. Prin această moarte nemăsurată sau mai exact prin moartea o singură dată „măsurată”, păcatul este anihilat; este consumat în unitatea personală a lui Hristos, datorită contactului cu dumnezeirea atotputernică. Căci mântuirea nu este nimic altceva decât poarta deschisă spre ultima separare dintre om şi Dumnezeu, prin Cel Care a rămas inseparabil om şi Dumnezeu.

V. Răscumpărarea

„Pentru noi a fost necesar ca Dumnezeu să Se întrupeze şi să moară ca să putem trăi din nou”, scrie Sfântul Grigorie de Nazianz. Iar Sfântul Atanasie spune: „Dacă Dumnezeu Se

naşte şi dacă moare, El nu moare pentru că S-a născut, ci Se naşte pentru a muri”. Finalitatea morţii nu era înrădăcinată în natura umană a lui Hristos. Dar însăşi naşterea Sa omenească introdusese deja în persoana Sa divină un element ce putea deveni muritor, întruparea creează, ca să spunem aşa, „un gol” între Tatăl şi Fiul, un spaţiu deschis care permite libera supunere a Cuvântului întrupat, locul spiritual al răscumpărării. Prin abandonare, prin blestem, o persoană inocentă ia asupra Sa întreg păcatul, Se „substituie” celor care pe drept sunt osândiţi şi suferă moartea pentru ei. „Iată Mielul lui Dumnezeu Cel ce ridică păcatul lumii” (Ioan 1, 29), zice Sfântul Ioan Botezătorul, amintind cuvintele lui Isaia. Întreaga tradiţie a sacrificării, din Israel, începând cu jertfa lui Isaac cel înlocuit de berbec, îşi află apogeul în acest punct; după cum este împlinită întreaga tipologie a captivităţii, orice aşteptare de eliberare „a celor rămaşi”. Sfântul Pavel poate deci să scrie: „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem” (Galateni 3, 13).

Momentul central al iconomiei Fiului, mântuirea, nu trebuie separat de planul divin luat ca întreg. Acest plan nu s-a schimbat niciodată. Ţinta lui nu a încetat niciodată să fie unirea cu Dumnezeu, în deplină libertate, a fiinţelor personale care au devenit ele însele, în mod deplin, ipostasuri - ale cosmosului terestru, pentru oameni, sau ale cosmosului ceresc, pentru îngeri. Dragostea divină urmăreşte mereu acelaşi scop: îndumnezeirea oamenilor şi, prin ei, a întregului univers. Căderea cere însă o schimbare nu în planul lui Dumnezeu, ci în mijloacele Sale, în „pedagogia” divină. Păcatul a distrus planul primar, al urcuşului direct al omului spre Dumnezeu. O ruptură catastrofală a avut loc în univers; această rană trebuie vindecată, iar istoria eşuată a omului trebuie să fie răscumpărată pentru un nou început; acestea sunt ţelurile mântuirii.

Astfel, răscumpărarea apare ca un aspect negativ al planului divin. Ea presupune o realitate anormală, tragică, „anti-naturală”. Ar fi absurd să o închidem în ea însăşi, să o transformăm în scop în sine. Căci ispăşirea devenită necesară datorită păcatelor noastre nu este un scop, ci un mijloc, calea spre singura ţintă reală: îndumnezeirea. Mântuirea însăşi este doar un moment negativ; singura realitate esenţială rămâne unirea cu Dumnezeu. Ce importanţă are mântuirea de moarte, de iad, dacă nu există perspectiva cufundării în Dumnezeu?

Aşadar, văzută în lumina planului divin, răscumpărarea presupune câteva momente, mereu deschise spre plinătatea Prezenţei. În primul rând, este vorba de înlăturarea obstacolelor radicale ce îl separă pe om de Dumnezeu, în special a păcatului care supune omenirea demonilor şi permite stăpânirea îngerilor căzuţi asupra lumii. Această eliberare a făpturii robite este însoţită apoi de restaurarea naturii sale, adusă în starea de a primi harul şi de a ajunge, „din slavă în slavă”, până la acea asemănare care se înveşmântează cu natura divină şi îi permite să transfigureze cosmosul.

Importanţa acestei lucrări săvârşite de Hristos, lucrare de nepătruns cu mintea nici de către îngeri, aşa cum spune Sfântul Apostol Pavel, nu poate fi cuprinsă într-o singură explicaţie sau într-o singură metaforă. Însăşi ideea de răscumpărare presupune un aspect juridic clar; este vorba de ispăşirea sclavului, de datoria plătită pentru cei rămaşi în închisoare, întrucât ei nu puteau să o achite. Juridică este şi tema mediatorului care l-a reunit pe om cu Dumnezeu prin cruce. Dar aceste două reprezentări pauline, reaccentuate de Părinţii Bisericii, nu trebuie lăsate să se consolideze, deoarece ar duce la edificarea unei relaţii de drepturi nejustificată între Dumnezeu şi omenire. Mai degrabă ar trebui să le plasăm din nou printre celelalte nenumărate reprezentări, fiecare aidoma unei faţete a unui eveniment inefabil în sine. În Evanghelii se conturează câteva imagini monumentale: Bunul Păstor, căutând oaia pierdută; „bărbatul puternic” care triumfă împotriva tâlharului, legându-l şi luându-i prada; femeia care redescoperă şi curăţă drahma pe care se află imprimat chipul lui Dumnezeu sub praful păcatului. Textele liturgice, în special cele din Săptămâna Patimilor, au ca laitmotiv tema luptătorului biruitor care îşi distruge duşmanii, sfărâmând porţile iadului unde, aşa cum scrie Dante, „drapelele lor intră victorioase”. Gândirea Părinţilor abundă, de asemenea, în reprezentări sau imagini de ordin fizic: aceea a focului purificator şi în special aceea a

doctorului care vindecă rănile oamenilor. Într-adevăr, încă din vremea lui Origen, Hristos este Bunul Samaritean, Care îngrijeşte şi restaurează natura umană rănită de tâlhari, adică de demoni. În cele din urmă, tema jertfei este mult mai mult decât o metaforă. Ea constituie punctul culminant al unei tipologii ce participă la însăşi realitatea pe care o anunţă, la „sângele lui Hristos" oferit „în duhul cel veşnic", după cum stă scris în Epistola către Evrei, unde această imagine desăvârşeşte în profunzime simbolismul juridic.

Substituindu-Se nouă în mod liber, Hristos „devine blestem", scrie Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Galateni. Părăsirea lui Hristos pe Cruce este, aşadar, necesară, deoarece Dumnezeu Se îndepărtează, în acest caz, de cel blestemat, de străinul abandonat de toţi (Hristos reprezintă aici umanitatea căzută). „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" Această dezolare totală a suferinţei are şi ea o valoare simbolică, căci ultimul strigăt al Celui răstignit nu este altceva decât primul verset din Psalmul 21, rugăciunea îndelung-suferindului om al dreptăţii, începutul acestui psalm proclamă disperarea umană: „Ca apa m-am vărsat şi s-au risipit oasele mele". Urmează apoi vestitul paragraf profetic: străpungerea mâinilor şi picioarelor, împărţirea hainelor, tragerea la sorţi a cămăşii. Astfel, printr-o tipologie lăuntrică, suferinţa lui Hristos corespunde şi răspunde înstrăinării, agoniei naturii umane devastată de cădere. Iar sfârşitul psalmului, ca şi cum ar anunţa învierea, cântă triumful dreptăţii şi al puterii mântuitoare a lui Dumnezeu.

Dacă Hristos reiterează acest psalm, aceasta se datorează faptului că El primeşte condiţia noastră în întregime, până la limitele acelei simţiri, cunoscută de muribunzii care se săvârşesc în puritatea credinţei - cu alte cuvinte, atunci când cunosc moartea ca fiind acea trecere în care natura limitată, exteriorizată, decăzută de la naştere, este sfărâmată -, acea simţire a fiinţei părăsite de către Dumnezeu: „Nu Te depărta de la mine, că necazul este aproape şi nu este cine să-mi ajute". Cu toate acestea, în Cuvânt nu există nici separare şi nici tragedie, El fiind veşnic consubstanţial cu Tatăl. Din acest motiv, pătrunzând în Hristos, separarea şi tragedia îşi găsesc sfârşitul. „Când Hristos a rămas în mod voit prizonier, moartea a suferit durerile naşterii", spune Sfântul Ioan Gură de Aur într-o predică de Paşti. „Moartea nu I se poate opune, căci El revine la viaţă, eliberându-ne". Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul continuă tema mântuirii, zicând: „Moartea lui Hristos pe Cruce a fost judecata judecăţii". Nefiind în stare să lucreze în persoana Fiului lui Dumnezeu, blestemul devine binecuvântare; prin Cruce, toate condiţiile păcatului devin condiţii ale mântuirii. Prin urmare, nici păcatul şi nici moartea nu ne mai separă de Dumnezeu, deoarece Botezul ne învăluie în moartea lui Hristos pentru a ne ridica împreună cu El; căci Pocăinţa (ca Taină) ne poate duce întotdeauna înapoi la Dumnezeu, iar moartea, asumată zilnic prin pocăinţă, poate deschide pentru noi perspectiva vieţii în unire cu Dumnezeu.

Blestemul morţii nu a fost niciodată o judecată a lui Dumnezeu. El a fost pedeapsa unui Tată iubitor şi nicidecum mânia oarbă a unui tiran. Caracterul ei a fost educativ şi întăritor, prevenind perpetuarea unei vieţi înstrăinate, căderea într-o apatică condiţie anti-naturală. Nu numai că punea capăt descompunerii naturii noastre, ci, prin neliniştea în faţa finitudinii, îl ajuta pe om să se întoarcă la Dumnezeu şi să devină viu. La fel, voinţa nedreaptă a lui Satana nu poate lucra decât prin permisiunea dreaptă a lui Dumnezeu. Alegerea Satanei nu numai că a fost limitată de voinţa divină, ci a fost chiar folosită de aceasta, după cum vedem în cazul lui Iov.

Aşadar, nici moartea şi nici stăpânirea lui Satana nu au fost niciodată pur negative. Ele au fost semne şi instrumente ale dragostei divine. În clipa mântuirii însă, puterile demonice sunt făcute neputincioase, având loc o schimbare în relaţia dintre om şi Dumnezeu. Dumnezeu, am putea spune, îşi modifică pedagogia. El îi ia Satanei dreptul de a stăpâni omenirea. Păcatul este alungat, iar stăpânirea celui rău se fărâmiţează. Astfel, cuvântul *ispăşire* dobândeşte aici un alt sens, sensul unei datorii, plătită din nou diavolului, după cum accentuează literatura patristică din primele veacuri. Dumnezeu a dat putere diavolului, apoi a luat-o de la el, întrucât şi-a încălcat drepturile atacând pe Cel neprihănit. Irineu, Origen şi Grigorie de Nyssa ne arată cu toţii cum Satana, dorind să ia sub stăpânirea sa singura fiinţă

asupra căreia nu avea putere, este pe drept deposedat de putere. Anumiți Părinți, în special Grigorie de Nyssa, propun simbolul unui şiretlic divin. Umanitatea lui Hristos stă atârnată ca momeală de undița divinității Sale; diavolul se aruncă asupra prăzii, iar undița îl străpunge - el nu îl poate înghiți pe Dumnezeu şi moare.

O datorie plătită lui Dumnezeu, o datorie plătită diavolului - două imagini care doar luate împreună pot cuprinde lucrarea insondabilă în profunzimea ei, prin care Hristos ne-a restituit demnitatea de fii ai lui Dumnezeu. O teologie sărăcită prin acel raționament care dă înapoi în fața acestor imagini folosite de Părinți pierde, fără doar şi poate, perspectiva cosmologică a lucrării lui Hristos. În plus, noi trebuie să lărgim semnificația pe care o dăm răscumpărării. Căci nu numai demonii, ci şi îngerii sunt lipsiți, într-un sens relativ de aceasta. În cel de-al doilea Adam, Dumnezeu însuşi Se uneşte direct cu umanitatea, făcând posibilă participarea acesteia la nemărginita Sa superioritate, mai presus de îngeri. Mântuirea este o realitate miraculoasă ce se extinde asupra cosmosului întreg, vizibil sau nu. „Judecata judecății” reconciliază cosmosul decăzut cu Dumnezeu. Pe Cruce fiind, Dumnezeu îşi întinde brațele spre omenire. După cum scrie Sfântul Grigorie de Nazianz: „Câteva picături de sânge au făcut universul din nou întreg”.

Diavolul a fost zdrobit, dar fără a fi nedreptățit în drepturile sale, ca să zicem aşa. Legea naturii muritoare a fost revocată, însă, din nou, fără a se încălca cu ceva dreptatea divină. Cu alte cuvinte, nu trebuie să-L reprezentăm pe Dumnezeu nici ca pe un monarh constituțional supus unei dreptăți ce îl depăşeşte, nici ca pe un tiran care, din capriciu, ar crea o lege fără ordine sau lipsită de obiectivitate. Dreptatea nu este o realitate abstractă, superioară lui Dumnezeu, ci o expresie a naturii Sale. Deşi Dumnezeu creează în mod liber, Se descoperă pe Sine în ordinea şi în frumusețea creației. La fel, Se descoperă în dreptatea Sa: Hristos, Care este El însuşi dreptate, confirmă în desăvârşirea Sa dreptatea lui Dumnezeu. Nu este vorba de săvârşirea de către Fiul a unei dreptăți bizare prin producerea unei satisfacții infinite în scopul unei răzbunări nu mai puțin infinită decât cea a Tatălui. „De ce, se întreabă Sfântul Grigorie de Nazianz, de ce trebuie, oare, ca sângele Fiului să fie plăcut înaintea Tatălui, Care nu a voit să primească pe Isaac oferit de Avraam spre jertfire şi a înlocuit această jertfă umană cu aceea a unui berbec?”

Hristos nu execută dreptatea, El o face cunoscută; El face cunoscut ceea ce Dumnezeu aşteaptă de la creatură, plinătatea umanității, „omul maxim”, ca să folosim o expresie a lui Nicolaus Cusanus. El desăvârşeşte vocația omului trădată de Adam, de a trăi şi de a hrăni universul numai de la Dumnezeu. Aceasta este dreptatea lui Dumnezeu. Fiul, identic cu Dumnezeu în natura Sa divină, dobândeşte prin întrupare posibilitatea de a o îndeplini. Căci El poate să Se supună atunci Tatălui ca şi cum ar fi fost îndepărtat de El, să renunțe la propria Sa voință dobândită în virtutea umanității Sale şi să Se dăruiască pe Sine în chip desăvârşit până la moarte, pentru ca Tatăl să poată fi preamărit. Dreptatea lui Dumnezeu cere ca omul să nu mai fie separat de El. Este restaurarea umanității în Hristos, adevăratul Adam. „Nu este, oare, limpede că Tatăl acceptă jertfa nu pentru că El a cerut-o sau a simțit nevoia de ea, ci prin iconomie?”, conchide Sfântul Grigorie de Nazianz. „Omul trebuia sfințit prin umanitatea lui Hristos; El însuşi trebuia să ne elibereze, triumfând asupra tiranului prin propria Sa putere, trebuia să ne recheme la Sine prin Fiul Său Care este Mijlocitor, împlinind toate spre cinstirea Tatălui, Căruia El Se supune în toate... Fie ca restul să fie venerat prin tăcere”.

VI. Învierea

Tatăl primeşte jertfa Fiului „prin iconomie”: „omul a trebuit să fie sfințit prin umanitatea lui Dumnezeu” (Sfântul Grigorie de Nazianz, Predica 45, *Despre Sfintele Paşti).* Chenoza culminează şi se sfârşeşte prin moartea lui Hristos, pentru a sfinți întreaga condiție umană, inclusiv moartea. *Cur Deos homo?* (Pentru ce S-a făcut Dumnezeu om?). Nu numai din pricina păcatelor noastre, ci şi pentru sfințirea noastră, pentru a introduce toate momentele

vieții noastre decăzute în acea viață adevărată, care nu cunoaşte niciodată moartea. Prin învierea lui Hristos, plinătatea vieții este introdusă în pomul uscat al omenirii.

Prin urmare, lucrarea lui Hristos prezintă o realitate fizică şi chiar biologică. Pe Cruce, moartea este înghițită de viață. În Hristos, moartea intră în dumnezeire şi se epuizează în ea, întrucât „nu găseşte sălaş acolo". Astfel, răscumpărarea semnifică lupta vieții împotriva morții şi triumful vieții. Umanitatea lui Hristos constituie primele roade ale unei noi creații. Prin ea este introdusă puterea vieții în cosmos, pentru ca acesta să fie înviat şi transfigurat atunci când va avea loc distrugerea finală a morții. O dată cu întruparea şi cu învierea moartea rămâne fără vlagă; ea nu mai este absolută. Totul convergea spre *apokatastasis ton panton,* adică spre restaurarea completă a tot ceea ce a fost distrus de moarte, spre cuprinderea întregului cosmos în slava lui Dumnezeu devenit totul în toate, fără a exclude din această plinătate libertatea fiecărei persoane în fața conştiinței propriei păcătoşenii, pe care lumina divină i-o va face cunoscută.

Aşadar, trebuie să completăm imaginea juridică a răscumpărării printr-o imagine ce ține de sacrificiu. Răscumpărarea este şi jertfa în care Hristos apare, după cum afirmă Epistola către Evrei, ca Jertfitorul Cel veşnic, Marele Preot, după rânduiala lui Melchisedec, Care desăvârşeşte în ceruri ceea ce a început pe pământ. Moartea pe Cruce reprezintă Paştile Noului Legământ, împlinind într-o singură realitate ceea ce este simbolizat de Paştile iudaice. Căci eliberarea de moarte şi includerea naturii umane în împărăția lui Dumnezeu semnifică singurul Exod adevărat. Această jertfă, această supunere a voinței, la care Adam nu a putut consimți, reprezintă, fără îndoială, o expiere. Însă, mai presus de toate, ea reprezintă o taină, Taina prin excelență, darul liber către Dumnezeu, adus de Hristos ca om din primele roade ale creației, împlinirea acelei uriaşe lucrări sacramentale revărsându-se mai întâi asupra lui Adam, pe care noua umanitate trebuie să o împlinească, ofranda cosmosului ca vas primitor al harului. Învierea săvârşeşte o schimbare în natura decăzută, deschizând o posibilitate enormă: posibilitatea sfințirii morții însăşi. Din acest moment, moartea nu mai este un impas, ci o poartă spre împărăție. Harul ne este restituit, iar dacă îl purtăm ca „vase curate" sau ca primitori încă supuşi morții, slăbiciunea noastră va dobândi acum puterea care învinge moartea. Siguranța liniştită a martirilor, indiferenți nu numai în fața fricii, dar şi a durerii fizice, dovedeşte că pentru creştin conştientizarea efectivă a învierii este posibilă.

Sfântul Grigorie de Nyssa a subliniat bine acest caracter sacramental al Patimilor. Hristos, spunea el, nu a aşteptat să fie constrâns de trădarea lui Iuda, de răutatea preoților sau de lipsa de conştiință a poporului: „El a anticipat această voință a răului şi, înainte de a fi obligat, S-a predat de bunăvoie în ajunul Patimilor, Joia Patimilor, dăruindu-Şi trupul şi sângele Său". Ceea ce se săvârşeşte aici în mod liber este jertfa mielului înjunghiat înainte de începutul lumii. Adevăratele Patimi încep în Joia Patimilor, însă în libertate totală.

La scurt timp, urmează Ghetsimani, apoi Crucea. Moartea pe Cruce este cea a unei persoane divine, supusă acestui act prin umanitatea lui Hristos; moartea este pătimită conştient de ipostasul Său veşnic. Separarea dintre trup şi suflet, aspectul fundamental al morții, îşi croieşte drum în Dumnezeul-Omul. Sufletul care coboară în iad rămâne „enipostaziat" în Cuvânt, la fel şi trupul spânzurând pe Cruce. De asemenea, firea umană rămâne la fel de prezentă în trupul Său, cât şi în sufletul Său. Din această pricină noi venerăm moaştele sfinților. Cu atât mai mult acest lucru este adevărat în cazul lui Hristos, căci divinitatea Sa rămâne legată atât de trupul care doarme „somnul pur" al Sâmbetei Patimilor în mormânt, cât şi de sufletul biruitor care sfărâmă porțile iadului. Cum ar putea oare moartea să distrugă această Persoană Care o suportă cu toată înstrăinarea ei tragică, o dată ce această Persoană este divină? De aceea, învierea este întotdeauna prezentă în moartea lui Hristos. Viața izvorăşte din mormânt, se face cunoscută prin moarte, prin însăşi moartea lui Hristos. Natura umană triumfă asupra condiției anti-naturale, căci ea este însumată în totalitatea ei în Hristos, este „recapitulată" în El, ca să folosim cuvintele Sfântului Irineu. Hristos este Capul Bisericii, mai exact, al noii umanități, în inima căreia nici un păcat, nici o putere potrivnică nu mai poate de acum înainte să îl separe definitiv pe om de har. În Hristos, viața omului poate

mereu să înceapă din nou, oricât de împovărată ar fi de păcat. Un om poate întotdeauna să-şi dăruiască viaţa lui Hristos, astfel încât El să i-o restituie, eliberată şi întreagă. Iar această lucrare a lui Hristos este valabilă pentru întreaga adunare a omenirii, chiar şi dincolo de limitele vizibile ale Bisericii. Întreaga credinţă în triumful vieţii asupra morţii, fiecare presimţire a învierii sunt implicit credinţă în Hristos, deoarece numai puterea lui Hristos trezeşte şi va trezi morţii la viaţă. Din momentul biruinţei lui Hristos asupra morţii, învierea a devenit lege universală pentru lumea creată; nu numai pentru omenire, dar şi pentru animale, plante şi pietre, pentru întregul cosmos în care fiecare dintre noi este cel dintâi. Ne-am botezat în moartea lui Hristos, prin cufundarea în apă, pentru a ne ridica iarăşi împreună cu El. Iar pentru sufletul curăţit în apele botezului lacrimilor şi arzând cu focul Duhului Sfânt, învierea nu este numai speranţă, ci şi o realitate prezentă. Parusia începe în sufletele sfinţilor, iar Sfântul Simeon Noul Teolog poate să scrie: „Pentru cei ce au devenit copii ai luminii şi fii ai zilei ce va să vină, pentru cei ce umblă mereu la lumină, Ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sunt de pe acum cu Dumnezeu şi în Dumnezeu". Un ocean infinit de lumină curge din trupul înviat al Domnului.

POSTSCRIPTUM

Chip şi asemănare

Deşi omul conţine în sine toate elementele care formează lumea, adevărata ei desăvârşire, de care el ar putea fi mândru, nu se leagă de aceasta. „Nu este nimic remarcabil, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, în a dori să faci din om chipul şi asemănarea universului, căci pământul trece, omul se schimbă şi tot ceea ce este cuprins de ele este tot atât de trecător ca şi ceea ce îl cuprinde". „S-a spus că omul este un microcosmos. Crezând că natura umană este preamărită prin acest nume impunător, ei nu au observat că omul era învestit cu aceleaşi atribute ca şi ţânţarii sau şoarecii"[14]. Desăvârşirea omului nu rezidă în ceea ce îl aseamănă cu restul creaţiei, ci în ceea ce îl deosebeşte de cosmos şi îl aseamănă Creatorului său. Revelaţia divină ne învaţă că omul a fost făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

Toţi Părinţii, atât ai Bisericii de Răsărit, cât şi ai celei din Apus, au văzut în însuşi faptul creării omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu o anumită concordanţă primordială între fiinţa omului şi fiinţa lui Dumnezeu. Cu toate acestea, expresiile teologice ale acestui adevăr revelat sunt, în tradiţiile răsăriteană şi apuseană, adeseori, diferite, deşi nu în totalitate contradictorii. Fericitul Augustin, străduindu-se să conceapă o idee despre Dumnezeu, începe cu analiza chipului lui Dumnezeu în noi şi încearcă să redescopere în Dumnezeu ceea ce se găseşte în sufletul nostru, creat după chipul Său. Această metodă a analizelor psihologice este aplicată cunoaşterii lui Dumnezeu, teologiei. Sfântul Grigorie de Nyssa, pe de altă parte, ia ca punct de pornire ceea ce revelaţia ne spune despre Dumnezeu pentru a descoperi în om ceea ce corespunde chipului lui Dumnezeu. Această metodă teologică este aplicată ştiinţei despre om, antropologiei. Prima cale încearcă să-L cunoască pe Dumnezeu pornind de la omul creat după chipul Său, iar a doua caută să definească natura adevărată a omului pornind de la conceptul de Dumnezeu, după chipul Căruia a fost creat omul.

Dacă dorim să găsim în scrierile Sfinţilor Părinţi o definiţie clară pentru ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu, riscăm să ne pierdem printre diverse aserţiuni care, deşi nu sunt contradictorii, nu pot fi aplicate nici uneia din părţile fiinţei umane. Într-adevăr,

[14] *Despre structura omului,* XVI, P.G. 44, col. 177D-180A. În româneşte *Despre facerea omului*, în col. „PSB", vol. 30, EIBMBOR, Bucureşti, 1998. Studiu introductiv, traducere şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae. (nota Apologeticum).

trăsăturile chipului lui Dumnezeu fie că sunt atribuite caracterului suveran al omului, dominației sale peste cosmosul material, fie că sunt căutate în natura spirituală a omului, în suflet sau în partea principală, conducătoare *(hegemonikon)* a ființei sale, în minte *(logos),* în facultățile superioare, cum sunt intelectul, rațiunea *(nous),* sau în capacitatea liberă proprie omului de autodeterminare *(autexousia)* lăuntrică, în virtutea căreia omul însuşi devine inițiatorul faptelor sale. Uneori, chipul lui Dumnezeu este asemuit uneia dintre calitățile sufletului, simplității sau nemuririi sale, sau este identificat cu puterea sufletului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, de a trăi în comuniune cu El în prezența Duhului Sfânt în sufletul omului. În alte locuri, cum ar fi *Omiliile spirituale*[15] atribuite Sfântului Macarie Egipteanul, chipul lui Dumnezeu se prezintă în două feluri: în primul rând, libertatea formală a omului, libertatea voinței sau libertatea de a alege, care nu poate fi distrusă de păcat, iar în al doilea rând, „chipul ceresc", cu alte cuvinte, conținutul pozitiv al chipului lui Dumnezeu, cum a fost comuniunea cu Dumnezeu cu care era înveşmântată ființa umană înainte de Cădere, comuniunea cu Cuvântul şi cu Duhul Sfânt[16]. În final, după cum descoperim în scrierile Sfântului Irineu din Lyon, Sfântului Grigorie de Nyssa şi Sfântului Grigorie Palama, nu numai sufletul, ci şi trupul omului participă la chipul lui Dumnezeu, întrucât a fost făcut după chipul Lui. „Numele de *om,* spune Sfântul Grigorie Palama, nu este aplicat în mod diferențiat sufletului sau trupului, ci amândurora, căci împreună sunt făcute după chipul lui Dumnezeu[17]." Omul, în concepția Sfântului Grigorie Palama, a fost creat după chipul lui Dumnezeu într-o mai mare măsură decât îngerii, deoarece sufletul său, unit cu trupul omenesc, a dobândit o putere însuflețitoare cu ajutorul căreia dă tărie şi stăpâneşte trupul. Îngerilor, care sunt spirite netrupeşti, le lipseşte această capacitate, deşi ei sunt mai aproape de Dumnezeu prin simplitatea naturii lor spirituale[18].

Aceste definiții multiple şi diverse arată modul în care gândirea Sfinților Părinți caută să nu limiteze ceea ce se referă la chipul divin doar la o singură parte a ființei umane. Într-adevăr, narațiunea biblică nu menționează trăsăturile caracteristice ale chipului lui Dumnezeu, dar prezintă însăşi crearea omului ca un fapt special, deosebit de crearea celorlalte ființe. Aidoma îngerilor, care au fost creați, după cum ne spune Sfântul Isaac Sirul, „în tăcere"[19], omul nu a fost făcut prin poruncă divină adresată pământului. În schimb, Dumnezeu însuşi l-a modelat din țărâna pământului cu propriile Sale mâini, adică, după Sfântul Irineu din Lyon, cu Cuvântul şi cu Duhul[20], şi a suflat în el suflarea vieții. Sfântul Grigorie de Nazianz interpretează acest pasaj din Facere în modul următor: „Cuvântul, după ce a luat un bulgăr din pământul proaspăt creat, a modelat cu mâinile Sale nemuritoare chipul meu şi i-a împărțit din viața Sa, deoarece a trimis în el Duh Sfânt, Care este revărsarea dumnezeirii necunoscute. Astfel, omul a fost creat din țărână şi suflare după chipul cel nemuritor, deoarece în acestea două natura spiritului este supremă. La fel, în calitatea mea de pământ, sunt legat de viața de aici de jos, dar fiind şi o părticică divină, port în sânul meu dorința vieții viitoare"[21]. În acelaşi poem închinat sufletului, el spune: „Sufletul este suflul lui Dumnezeu şi, deşi ceresc, el suportă amestecarea cu cele pământeşti. Este lumina închisă în peşteră, deşi este divină şi de nestins"[22].

Dacă am lua în sens literal aceste cuvinte, ar trebui, se pare, să deducem din cele două paragrafe caracterul necreat al sufletului şi să vedem în om un zeu împovărat de o natură

[15] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, col. "PSB", vol. 34, EIBMBOR, Bucureşti, 1992. Traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu. Introducere, indice şi note de Pr. Prof. Dr. N. Chițescu.
[16] *Omilii spirituale,* XII, 1, 6, 7 etc., P.G. 34, col. 557-561, trad. în rusă (Serghiev Posad, 1904), p. 93 şi urm.
[17] *Prosopopeia,* P.G. 150, col. 1361 C. Această lucrare este atribuită Sfântului Grigorie Palama.
[18] Capitolele despre fizică, teologie ş.a.m.d. (38 şi 39), *ibid.,* col. 1145-1148.
[19] Ed. A.J. Wensinck (Amsterdam, 1923), p. 127
[20] *Împotriva ereziilor,* IV, prefață, par. 4, P.G. 7, col. 975 şi IV, 20, l (1032); V, l, 3 (l 123); V/5, l (l 134-5); V, 6, l (l 136-7); V, 28, 3(1200).
[21] *Poëmata Dogmatica,* VIII, *Peripsyhes* vv. 70-75. P.G. 37, col. 452; trad. în rusă, Predica a VII a, „Despre Suflet", *Opere,* partea a IV-a, pp. 199-200.
[22] *Ibid.*, vv. 1-3, col. 446-447, trad. în rusă, partea a IV-a, p. 197.

trupească sau, cel puțin, un amestec de zeu şi animal. Înțeleasă în acest sens, crearea omului după chipul lui Dumnezeu ar contrazice învățătura creştină, care vede în om o făptură menită să dobândească unirea cu Dumnezeu, să devină dumnezeu prin har, dar, desigur, nu Dumnezeu prin însăşi originea sa. Chiar şi fără a menționa şi alte consecințe ale unei astfel de supoziții, problema răului ar fi de neînțeles, deoarece, fie că Adam nu putea păcătui, fiind Dumnezeu prin sufletul său, ca părticică din dumnezeire, fie că păcatul originar s-ar fi reflectat şi asupra naturii divine şi, în consecință, Dumnezeu ar fi păcătuit împreună cu Adam. Sfântul Grigorie de Nazianz respinge categoric un astfel de punct de vedere. În cuvântarea asupra naturii umane, el se adresează sufletului său astfel: „Dacă tu eşti cu adevărat suflarea lui Dumnezeu, după cum te crezi, o, suflete al meu, atunci înlătură orice minciună ca să pot crede în tine... Cum este posibil să te tulburi din cauza insinuărilor vrăjmaşului distrugător dacă eşti unit cu Spiritul ceresc? Dacă până şi cu un astfel de ajutor te pleci până la pământ, atunci, vai, vai, cât de atotputernic trebuie să fie păcatul tău nimicitor[23].” Sufletul amestecat *(kirnamene)* cu „Spiritul ceresc” este ajutat, în consecință, de ceva superior lui. Singură prezența în el a energiei divine îi permite să fie numit „părticică din divinitate”, căci îşi trage originea din revărsarea divină ce i-a fost insuflată şi care este harul. „Suflarea divină indică acea metodă de creare a omului în virtutea căreia spiritul acestuia, strâns legat de har, este produs exact după cum o mişcare a aerului este produsă de răsuflare, conținând această răsuflare şi fiind inseparabilă de ea”. Aceasta este comuniunea cu energia divină, inerentă sufletului, care este exprimată prin termenul „părticică din divinitate”. Într-adevăr, într-una din *Omiliile* sale, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbeşte despre comuniunea cu ființa divină, făcând referire la cele „trei lumini”, dintre care prima este Dumnezeu, „Lumina cea mai înaltă, inefabilă; a doua, îngerii, o anumită revărsare *(aporroe tis)* sau comuniune *(metousia)* cu prima Lumină; a treia lumină, omul, numit şi lumină deoarece spiritul său este iluminat de Lumina primordială care este Dumnezeu[24].” Astfel, crearea după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu angajează comuniunea cu ființa divină, cu Dumnezeu; comuniunea presupune deci harul.

Chipul lui Dumnezeu în om, în măsura în care este autentic, este, după Sfântul Grigorie de Nyssa, în mod necesar incognoscibil, deoarece, reflectând plenitudinea prototipului, trebuie să posede şi el incognoscibilitatea ființei divine. Din acest motiv este imposibil să definim ceea ce constituie chipul lui Dumnezeu în om. Nu îl putem concepe în alt mod decât prin ideea de comuniune cu bunătatea infinită a lui Dumnezeu: „Dumnezeu prin natura Sa este însăşi bunătatea”, spune Sfântul Grigorie de Nyssa. „Mai degrabă, Dumnezeu transcende în bunătate tot ceea ce omul poate concepe sau înțelege; în consecință, El a creat viața umană nu din alt impuls decât datorită faptului că este bun. Fiind bun şi luând asupra Sa, doar din acest motiv, crearea naturii umane, El nu a dorit să facă cunoscute numai pe jumătate puterile bunătății Sale, cu o parte din aceasta dăruind, însă refuzând bănuitor să împărtăşească restul. Însăşi perfecțiunea bunătății se face cunoscută în El prin faptul că îl cheamă pe om de la neființă la ființă, dăruindu-i din abundentă tot ceea ce este bun. Numărul acestor binecuvântări este atât de mare, încât este imposibil să le enumerăm. Ele sunt cuprinse însă pe scurt în afirmația că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că Dumnezeu a făcut natura umană pentru comunicarea a tot ceea ce este bun... Dacă chipul ar fi fost identic cu fericirea desăvârşită a prototipului, omul nu ar fi numai chipul Său, ci ar fi absorbit de El. Ce distincție am mai putea face între ființa divină şi ceea ce i se aseamănă? Următoarea: şi anume, că ființa divină este necreată, pe când omul există în virtutea unui act creator[25].” Este limpede că Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege aici prin chipul lui Dumnezeu

[23] *Poëmata Moralia,* XIV, *Peri tes anthropines physeos,* vv. 76-84, P.G. 37, col. 761-762; trad. în rusă, Predica a X-a, „Despre natura umană”, *Opere,* partea a IV-a, pp. 214-215.

[24] A XL-a Predică, „Despre Sfântul Botez”, 5, P.G. 36, col. 364 BC. trad. în rusă, Opere, partea a III a, p.226.

[25] *Despre structura omului,* XVI, P.G. 44, col. 184 AC. [În româneşte *Despre facerea omului*, în col. „PSB”, vol. 30, EIBMBOR, Bucureşti, 1998. Studiu introductiv, traducere şi note de Pr. Prof. Teodor Bodogae. (nota Apologeticum).]

desăvârşirea ultimă, starea de îndumnezeire a omului care participă la plinătatea *(pleroma)* ființei divine, în bogăția bunătății divine. De aceea, vorbind despre chipul lui Dumnezeu în om, limitat prin faptul că omul participă numai la anumite binecuvântări, despre un chip încă nedesăvârşit, el vede trăsăturile caracteristice pentru omul cu ființă făcută după chipul lui Dumnezeu în special „în aceea că omul este eliberat de necesitate şi nu este supus suveranității naturii, ci poate să ia hotărâri potrivit propriei sale judecăți. Căci virtutea este independentă, fiindu-şi propriul stăpân[26].” Acesta este, cu alte cuvinte, chipul „formal”, condiția necesară omului pentru realizarea asemănării adevărate cu Dumnezeu. }n măsura în care omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, el este înfățişat ca ființă personală, care nu trebuie dominat de natură, ci poate el însuşi stăpâni natura, asemănându-se prototipului său divin.

Persoana omului nu este o parte din ființa omului, după cum persoanele Sfintei Treimi nu sunt părți din Dumnezeu. De aceea, caracterul chipului lui Dumnezeu nu se referă la un singur element din structura omului, ci la întreaga natură umană. Primul om, însumând în sine întreaga natură umană, a fost totodată persoană unică: „Căci numele de Adam, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, nu este dat acum unui obiect creat, ca în narațiunile care au urmat. Omul creat nu are un nume special; el este om universal, cuprinzând în sine toată umanitatea. Astfel, prin această denumire a naturii universale a lui Adam, suntem îndrumați să înțelegem că providența şi energia divină cuprind în creația primordială întreaga rasă umană. Căci chipul lui Dumnezeu nu este mărginit numai la o parte a naturii; nici harul nu este limitat doar la un singur individ din sânul celor cărora îi aparține, ci activitatea lor se extinde asupra întregii rase umane... Nu există nici o distincție între omul făcut la începutul creației lumii şi cel care va fi la sfârşitul ei; amândoi poartă acelaşi chip al lui Dumnezeu. În consecință, omul făcut după chipul lui Dumnezeu reprezintă natura înțeleasă ca un întreg, reflectând asemănarea lui Dumnezeu[27].” Chipul lui Dumnezeu, propriu persoanei lui Adam, are legătură cu întreaga omenire, cu „omul universal”. De aceea, în seminția lui Adam multiplicarea persoanelor, fiecare purtând chipul lui Dumnezeu (am putea spune că acesta reprezintă o multiplicare a chipului lui Dumnezeu în pluralitatea ipostasurilor umane), nu contrazice în nici un fel unitatea ontologică a naturii, comună tuturor oamenilor. Dimpotrivă, o persoană umană nu îşi poate realiza desăvârşirea la care este chemată, aceea de a deveni chip desăvârşit al lui Dumnezeu, dacă îşi însuşeşte o parte din natură, considerând-o proprietate personală. Căci chipul lui Dumnezeu din om atinge desăvârşirea numai atunci când natura umană devine asemenea naturii lui Dumnezeu, când începe să participe în mod deplin la bunătatea necreată. Există doar o singură natură care este comună tuturor oamenilor, deşi ea ne apare fragmentată, divizată în mai multe persoane datorită păcatului. Această unitate originară a naturii restabilită în Biserică îi apărea Apostolului Pavel atât de completă, încât se referea la ea ca la Templul lui Hristos.

Aşadar, oamenii posedă o singură natură comună în mai multe persoane umane. Această distincție între natură şi persoană în om este tot atât de dificil de înțeles ca deosebirea analogică dintre o singură Persoană şi trei Persoane în Dumnezeu. În primul rând, trebuie să luăm în considerare faptul că persoana este necunoscută pentru noi, adică ipostasul uman în adevărata sa expresie, liber de orice amestec. Ceea ce îndeobşte numim „persoane” sau „personal” denotă mai degrabă indivizii sau individul. Ne-am obişnuit să vedem în aceşti doi termeni - persoană şi individ - sinonime virtuale, îi folosim fără nici o discriminare pentru a desemna unul şi acelaşi lucru. Cu toate acestea, în sensul acceptat, „individ” şi „persoană” au sensuri opuse, căci „individ” exprimă un oarecare amestec al persoanei cu elementele aparținând naturii comune, în timp ce „persoană” denotă ceea ce este diferențiat din natură, în condiția noastră actuală, noi cunoaştem o persoană prin individ şi ca individ. Atunci când dorim să definim, să caracterizăm o persoană, însumăm trăsăturile caracteristice, trăsăturile de

[26] *Despre structura omului*, col. 184 B.
[27] *Ibid.,* col. 185-204.

caracter, care se găsesc, oricum, şi la alţi indivizi. Întrucât aparţin unei naturi comune, aceste trăsături nu sunt niciodată absolut „personale". În fine, concluzia noastră este că ceea ce este mai de preţ pentru noi la fiinţa umană, ceea ce o face să fie „ea însăşi", rămâne indefinibil, căci în natura ei nu se găseşte nimic din ceea ce ar aparţine propriu-zis propriei sale persoane, mereu unică, incomparabilă, neexistând nimic altceva asemenea ei. Omul stăpânit de natura sa şi acţionând potrivit proprietăţilor sale naturale, potrivit caracterului său, este cel mai puţin personal. El se întemeiază ca individ, ca posesor al naturii sale proprii, al „eului" pe care îl afirmă în opoziţie cu naturile altor indivizi, făcând astfel confuzie între persoană şi natură. Această confuzie proprie omenirii decăzute este numită, în literatura ascetică a Bisericii de Răsărit, *samost (autotes, philautia),* al cărui sens adevărat nu poate fi redat prin cuvântul „egoism".

În legătură cu dogma hristologică, întâlnim o oarecare dificultate, mai ales atunci când considerăm voinţa ca funcţie a naturii. Ne este mult mai uşor să ne imaginăm persoana ca ceea ce se determină pe sine şi ne obligă să o recunoaştem în virtutea voinţei sale. Cu toate acestea, ideea de persoană implică ideea de libertate în relaţia cu natura. Persoana este liberă şi nedeterminată de natura sa. Ipostasul uman se poate descoperi numai renunţând la propria voinţă, deoarece aceasta ne condiţionează şi ne supune necesităţii naturale. Tot ceea ce este individual, tot ceea ce se auto-determină şi în care persoana este confundată cu natura, pierzându-şi, prin urmare, adevărata ei libertate, trebuie să fie distrus. Acesta este principiul de bază al vieţii ascetice: renunţarea la voinţa personală, la himera libertăţii individuale pentru a redescoperi adevărata libertate, libertatea persoanei, care este totodată chipul lui Dumnezeu propriu fiecărui om. Din această pricină, după Sfântul Nil din Sinai, călugărul desăvârşit „consideră, după Dumnezeu, pe fiecare om ca Dumnezeu însuşi[28]." Persoana unui alt om va apărea ca chip al lui Dumnezeu celui care ştie cum să renunţe la limitările individuale pentru a redescoperi natura comună şi, în acest mod, să realizeze propăşirea propriei sale persoane.

Ceea ce corespunde în noi chipului lui Dumnezeu nu este o parte din natura noastră, ci persoana care cuprinde în sine natura. Leonţiu din Bizanţ, teolog din secolul al VI-lea, foloseşte pentru a desemna natura limitată în fiecare persoană un termen special, *„enypostaton",* „enipostaziat", adică aşa cum se găseşte într-un ipostas sau într-o persoană. Întreaga natură, declară el, este inclusă în ipostas; aceasta fiind natura unui ipostas: de a nu putea exista în alt mod[29]. La nivelurile inferioare ale fiinţei, ipostasurile denotă indivizi, fiinţe individuale, iar persoane numai atunci când este vorba de fiinţe spirituale, cum ar fi oameni, îngeri sau Dumnezeu. În cazul persoanei (nu al unui individ), ipostasul nu divide natura, dând naştere la mai multe naturi separate. Sfânta Treime nu înseamnă trei dumnezei, ci numai unul. Dacă multiplicitatea persoanelor umane fragmentează natura umană, împărţind-o într-o mulţime de indivizi, se întâmplă aşa deoarece noi nu cunoaştem un alt mod de generare decât cel apărut după Cădere, atunci când natura umană şi-a pierdut asemuirea cu natura divină. Am văzut că pentru Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Maxim Mărturisitorul însăşi crearea Evei devine deja un act săvârşit de către Dumnezeu, Care ştia dinainte păcatul şi consecinţele acestuia pentru omenire. Totuşi, Eva, luată din Adam, „os din osul său şi carne din carnea sa", persoană umană nouă, desăvârşea natura lui Adam, era de aceeaşi natură, „din acelaşi trup". Doar ca urmare a păcatului primele două persoane au devenit două naturi separate, două fiinţe individuale, având între ele relaţii exterioare - „atrasă vei fi de către bărbatul tău şi el te va stăpâni" (Facere 13, 16). După Căderea primilor oameni, natura umană s-a divizat, s-a fragmentat, s-a scindat într-o mulţime de indivizi. Omul se descoperă sub un dublu aspect: ca natură individuală, devine o parte din întreg, unul din elementele componente ale lumii; însă

[28] *Despre rugăciune,* cap. 123, P.G. 79, col. 1193 C; trad. în rusă, *Iubire şi bunătate,* V. 2 (a III-a ed., Moscova, 1913), p. 222 (cap. 121).

[29] *Împotriva lui Nestorie şi Eutihie,* P.G. 86, col. 1277 CD. Aceleaşi idei sunt dezvoltate de Sfântul Maxim Mărturisitorul (P.G. 91, col. 551-560) şi Sfântul Ioan Damaschinul, *Prezentarea exactă a Credinţei Ortodoxe,* 1, IX, 53.

ca persoană el nu mai este o parte, ci conține în sine totul. Natura este conținutul persoanei; persoana este chipul existenței naturii. O persoană care se afirmă ca individ, mărginindu-se la limitele naturii sale separate, nu poate să propășească în mod deplin și crește împuținată. Numai renunțând la propriul conținut, cedându-l în mod liber, încetând să mai existe doar pentru sine, o persoană se poate exprima în mod deplin în unitatea naturii tuturor. Renunțând la binele separat, ea se dezvoltă continuu și este îmbogățită prin tot ceea ce aparține întregului. O persoană devine chip desăvârșit al lui Dumnezeu descoperindu-Și asemănarea cu El, ceea ce reprezintă desăvârșirea naturii comune tuturor oamenilor. Distincția dintre persoane și natură reproduce în omenire ordinea vieții divine, exprimată prin dogma Treimii. Acesta este fundamentul întregii antropologii creștine, al întregii moralități evanghelice, deoarece, după Sfântul Grigorie de Nyssa, „creștinismul este imitarea naturii lui Dumnezeu”[30].

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul este o ființă personală, față în față cu un Dumnezeu personal. Dumnezeu i se adresează ca persoană, iar omul răspunde lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare spunea că omul este o făptură care a primit porunca de a deveni Dumnezeu[31]. Însă această poruncă adresată libertății umane nu este constrângere. Ca ființă personală, omul poate accepta sau respinge voința lui Dumnezeu. El va rămâne o persoană, oricât de mult s-ar îndepărta de Dumnezeu și ar pierde asemănarea cu El în natura sa. Aceasta înseamnă că chipul lui Dumnezeu în om este indestructibil. Omul va rămâne ființă personală prin îndeplinirea vrerii lui Dumnezeu, arătându-și asemănarea perfectă cu El în natura sa. Căci, după Sfântul Grigorie de Nazianz, „pentru a respecta libertatea omului, Dumnezeu l-a așezat pe acesta în Paradis, astfel încât bunătatea să îi poată aparține în mod egal omului care o alege, dar și celui care a sădit primele semințe[32]“. În consecință, fie că omul alege binele sau răul, fie că dezvăluie asemănarea sau „neasemănarea” lui cu Dumnezeu, el posedă în mod liber natura sa, deoarece este o persoană creată după chipul lui Dumnezeu. Totuși, în măsura în care persoana este inseparabilă de natura existentă în ea, orice fisură, orice „neasemănare” a naturii limitează persoana, întunecând în ea „chipul lui Dumnezeu”. De fapt, dacă avem libertatea numai atât cât suntem persoane, atunci voința în baza căreia acționăm este o proprietate a naturii noastre. În limbajul Sfântului Maxim Mărturisitorul, voința este „forța naturală îndreptată spre ceea ce este consecvent cu natura, o forță ce îmbrățișează toate proprietățile esențiale ale naturii”[33]. Sfântul Maxim face distincție între voința naturală *(thelema physikon),* care este dorința dobândirii binelui prin natura rațională, și voința care alege *(thelema gnomikon)* și aparține persoanei[34]. Natura voiește și acționează, însă persoana alege; ea acceptă sau respinge ceea ce natura voiește. Totuși, după Sfântul Maxim, această libertate de a alege este deja un defect, o limitare a adevăratei libertăți; natura perfectă nu are nevoie de alegere, deoarece ea cunoaște ceea ce este bun în mod natural. Libertatea ei se întemeiază pe această cunoaștere. Libertatea noastră de voință *(gnome)* dezvăluie imperfecțiunea naturii umane decăzute, pierderea asemănării cu Dumnezeu, întrucât această natură este întunecată de păcat, ea nu cunoaște adevăratul ei bine și se îndreaptă constant spre ceea ce este „anti-natură”. Astfel, persoana umană este confruntată mereu cu necesitatea alegerii. Ea bâjbâie în drumul ei înainte. Această ezitare în urcușul spre bine este cunoscută ca „libertate a voinței”. Persoana, chemată la unirea cu Dumnezeu, la asimilarea perfectă prin har a naturii sale cu natura divină, este circumscrisă unei naturi mutilate, schilodită de păcat, bântuită de dorințe contradictorii. Cunoscând și voind după natura sa imperfectă, persoana

---

[30] *De professione Christiana,* P.G. 46, col. 244 C.

[31] Cuvintele Sfântului Vasile cel Mare reproduse de Sfântul Grigorie de Nazianz în cea de-a XLIII-a predică, *„Predică la înmormântarea lui Vasile, Arhiepiscop al Cezareei Capadociei”*, 48, P.G. 36, col. 560 A. Trad. în rusă a *Operelor* Sfântului Grigorie de Nazianz, partea a IV-a.

[32] A XLV-a predică, *„Despre Sfintele Paști”,* 8, P.G. 36, col. 632 C; trad. în rusă, partea a IV-a (Moscova, 1889), p. 129.

[33] *Opuscula Theologica et Polemica, Ad Marinum*, P.G. 91, col. 45D-48A.

[34] *Ibid.,* col. 48A-49A, col. 192 BC. Compară cu Sfântul Ioan Damaschinul, *Prezentarea exactă a Credinței Ortodoxe,* III, 14, P.G. 94, col. 1036-1037, 1044-1045.

este, în practică, oarbă şi nehotărâtă. Ea nu mai ştie cum să aleagă şi prea des cedează impulsurilor unei naturi care a devenit sclava păcatului. În acest fel, ceea ce a fost făcut în noi după chipul lui Dumnezeu este târât în abis, deşi mai păstrează încă libertatea de a alege şi capacitatea de a se reîntoarce la Dumnezeu.

Omul a fost făcut bun foarte. Aceasta nu înseamnă însă ca starea sa originară a coincis cu ținta ultimă, că el se găsea în unire cu Dumnezeu din momentul creației. Până la Cădere, Adam nu a fost nici „natură pură” şi nici om îndumnezeit. După cum am menționat deja, cosmologia şi antropologia Bisericii de Răsărit au un caracter dinamic şi exclud orice combinație exterioară a ideilor de natură şi har. Ele se întrepătrund, există una prin alta. Sfântul Ioan Damaschin vedea cea mai adâncă taină în faptul că omul a fost creat „în virtutea propriei sale dorințe după Dumnezeu, transformat în dumnezeu prin comuniune cu iluminarea divină”[35]. Perfecțiunea primei noastre naturi a fost exprimată, în primul rând, prin această capacitate a omului de a se uni cu Dumnezeu, de a se alipi din ce în ce mai mult de plinătatea ființei divine, plinătate menită să pătrundă şi să transfigureze natura creată. Sfântul Grigorie de Nazianz s-a referit în special la această facultate superioară a spiritului uman când a vorbit despre faptul că Dumnezeu a suflat în om prin suflarea Sa „o părticică din divinitatea” Sa, adică harul. Harul este prezent dintru început în suflet, iar acesta din urmă este capabil să primească şi să asimileze această energie îndumnezeitoare. Căci persoana umană a fost chemată, dacă folosim cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul, „să unească în dragoste natura creată şi natura necreată, arătându-le în unitate şi identitate, prin dobândirea harului”[36]. Unitatea şi identitatea se leagă aici de persoană, de ipostasul uman. Aşadar, omul trebuia să unească prin har două firi în ipostasul său creat, să devină „dumnezeu creat”, „un dumnezeu prin har”, spre deosebire de Hristos Care, deşi persoană divină, Şi-a asumat natura umană. Lucrarea reciprocă a ambelor voințe este necesară pentru a realiza acest scop: pe de o parte, voința divină îndumnezeitoare dăruind har prin Duhul Sfânt Care este prezent în persoana umană; pe de altă parte, voința umană, care se supune voinței divine prin acceptarea harului, asimilându-l şi permițându-i să îi pătrundă întreaga natură. Astfel, întrucât voința este o forță activă în natura rațională, ea acționează prin har în aceeaşi măsură în care natura participă la har, reînnoind asemănarea lui Dumnezeu prin mijlocirea „focului transformator”[37].

Părinții Bisericii răsăritene au prezentat natura umană astfel: ca structură tripartită compusă din spirit, suflet şi trup *(nous, psyche, soma)* sau ca unire a sufletului şi a trupului. Deosebirea dintre susținătorii trihotomismului şi ai dihotomismului se reduce în general la terminologie. Dihotomiştii văd în *nous* facultatea superioară a sufletului rațional, facultatea în virtutea căreia omul intră în comuniune cu Dumnezeu. Persoana sau ipostasul uman conține toate părțile acestei structuri naturale şi se exprimă în toți oamenii care există în ea şi prin ea. Făcută după chipul lui Dumnezeu, ea este originea constantă a naturii umane, dinamică şi schimbătoare, îndrumată întotdeauna de propria voință spre un scop exterior. S-ar putea spune că chipul este o pecete divină, imprimată de natură, care o plasează în relație personală cu Dumnezeu, relație unică pentru fiecare ființă umană. Această relație este transpusă în realitate prin mijlocirea voinței ce îndrumă întreaga natură spre Dumnezeu, în Care omul trebuie să-şi găsească toată plinătatea ființei: „Deoarece sufletul uman, spune Sfântul Tihon de Zadonsk, este un duh creat de către Dumnezeu şi numai în Dumnezeu, de Care a fost făcut după chipul şi asemănarea Sa, poate să descopere mulțumire, odihnă, pace, alinare şi bucurie; iar când rătăceşte departe de El, este forțat să-şi găsească plăcere în lucrurile create şi în diferite patimi, trebuind să se hrănească cu coji; neaflând însă odihnă şi bucurie, piere de foame. Căci hrana spirituală este necesară spiritului uman”[38]. Spiritul uman trebuie să-şi găsească hrană în

[35] *Prezentarea exactă a Credinței Ortodoxe,* II, P.G. 94, col. 924A; trad. în rusă, p. 213.
[36] *De ambiguis,* P.G. 91, col. 1308A.
[37] Expresia *„pyr țes allages “* aparține lui Diadoh al Foticeii, „predică despre asceză”, cap. XVII; ed. K. Popov (Kiev, 1903), vol. I, p. 363.
[38] „Cum Dumnezeu cheamă pe păcătos la pocăință”, par. 140, *Operele* Sfântului Tihon de Zadonsk (ed. a VI-a, Moscova, 1890), vol. I, p. 215.

Dumnezeu, să trăiască în Dumnezeu; sufletul trebuie să hrănească spiritul; trupul trebuie să trăiască în suflet - acesta a fost planul original în legătură cu natura nemuritoare a omului. Îndepărtându-se de Dumnezeu, spiritul, în loc să hrănească sufletul, începe să trăiască pe seama sufletului, hrănindu-se din substanța lui (acestea sunt, de obicei, numite „valori spirituale"). La rândul lui, sufletul începe să trăiască din viața trupului, aceasta fiind sorgintea patimilor. În cele din urmă, trupul, constrâns să-şi caute hrană în lumea exterioară, în lumea neînsuflețită, descoperă moartea. Structura omului se dezmembrează în bucăți.

Răul a intrat în lume prin voința omului. El nu este o natură *(physis),* ci o condiție *(hexis).* „Natura binelui este mai puternică decât obişnuința răului", spune Diadoh al Foticeii, căci binele există, pe când răul nu există sau mai degrabă există numai în clipa în care este săvârşit"[39]. După Sfântul Grigorie de Nyssa, păcatul este o boală a voinței, care greşeşte, luând drept bine simpla iluzie a binelui. Din acest motiv, însăşi voința de a gusta rodul cunoaşterii binelui şi răului a fost deja păcat, deoarece, după Sfântul Grigorie, cunoaşterea presupune o anumită înclinare spre obiectul pe care cineva doreşte să-l cunoască. În consecință, răul neexistând prin el însuşi, nu trebuia să fie cunoscut[40]. Răul devine real numai prin mijlocirea voinței, care este singura rațiune a existenței sale. Mai exact, voința este cea care dă răului o anumită ființă. Că omul, dispus în mod natural să-L cunoască şi să-L iubească pe Dumnezeu, şi-a îndreptat stăruitor voința spre binele neexistent, spre un țel iluzoriu, poate fi explicat doar ca efect al unei influențe exterioare, strecurarea unei voințe străine, față de care voința umană şi-a dat consimțământul[41]. Înainte de a intra în lumea pământească prin voința lui Adam, răul îşi găsise originea în lumea spirituală. Voința îngerilor a fost cea care a decis să fie veşnic ostilă lui Dumnezeu, dând astfel naştere răului. Răul este atracția voinței spre neființă, negarea creației şi a lui Dumnezeu. În mod special, este o ură neîmpăcată față de har, căruia i se opune cu obstinație voința rebelă. Deşi au devenit spirite ale întunericului, îngerii căzuți mai rămân făpturi ale lucrării lui Dumnezeu, însă prin autodeterminarea lor, care se opune voinței lui Dumnezeu, ei sunt posedați de o năzuință disperată după o neființă pe care nu o vor dobândi niciodată. Coborârea lor veşnică în abis nu va avea sfârşit. Sfântul Serafim de Sarov spunea despre demoni: „Ei sunt înspăimântători; opoziția lor conştientă față de har i-a transformat în îngeri ai întunericului, în monştri de neînchipuit. Dar fiind prin natură îngeri, ei posedă o putere uriaşă. Cei mai mici dintre ei ar putea distruge pământul dacă harul divin nu i-ar fi făcut neputincioşi în ura lor față de creația lui Dumnezeu. Ei se străduiesc însă să distrugă ființa dinlăuntru, orientând libertatea umană spre rău"[42]. Referindu-se la o traducere ascetică atribuită Sfântului Antonie[43], Sfântul Serafim distinge trei voințe active în om. Prima este voința lui Dumnezeu, voința perfectă şi mântuitoare; a doua este voința omului care, deşi nu este în mod necesar distrugătoare, în sine nu este voință mântuitoare; în cele din urmă, există voința demonică ce caută distrugerea noastră.

În ascetismul ortodox nu există termeni speciali pentru descrierea efectelor exercitate de spiritele rele asupra sufletului omenesc. Există „gândurile" *(logismoi)* sau închipuirile ce izvorăsc din regiunile inferioare ale sufletului, din subconştient[44]. Apoi există „seducerea" *(prosbole),* prezența gândului străin, venind din afară şi introdus de o voință ostilă în conştiință. „Nu este un păcat, spunea Sfântul Marcu Ascetul, ci o mărturie a libertății noastre[45]."

---

[39] „Predică despre asceză", cap. III, ed. Popov (Kiev, 1903), vol. I, pp. 24-25. Traducere în latină, numită *Capita de perfectione spirituali,* P.G. 65, col. 1168.

[40] *Despre structura omului,* XX, P.G. 44, col. 197-200. „Despre rugăciunea domnească", IV, P.G. 44, col. 1161D-1164A.

[41] *Ibig.,* col. 200C.

[42] Revelațiile Sfântului Serafim de Sarov, Paris, 1932.

[43] Pasajul în care sunt menționate cele trei voințe se găseşte în Epistola 20, publicată de Galland, *Veterum Patrum Bibliotheca* (Veneția, 1788), vol. IV, p. 696 şi urm.

[44] Pentru analiza detaliată a acestor termeni vezi: V. Zarine, *Temeiurile Ascetismului ortodox* (St. Petersburg, 1902). Textul mai are încă valoare.

[45] „Despre botez", P.G. 65, col. 1020A. [În româneşte vezi *Filocalia*, vol. 1, pp. 274-309. Traducere din greceşte de Prot. stavr. Dr. D. Stăniloae, profesor la Academia teologică „Andreiană". Volum reeditat la Editura Harisma în 1993 şi la Humanitas în 1999.]

Păcatul începe numai o dată cu „unirea” *(synkatathesis)*[46], aderarea minții la gândul sau închipuirea inoportună. Mai exact, acest interes sau această atenție deosebită indică deja începutul înțelegerii cu voința ostilă. Căci răul presupune întotdeauna libertate, altminteri ar fi doar constrângere, cucerirea omului din afara lui.

Omul a păcătuit în mod liber. Aşadar, care a fost păcatul originar? Părinții Bisericii au deosebit câteva momente în determinarea voinței libere care îl separă pe om de Dumnezeu. Momentul moral (şi aceasta înseamnă momentul personal) este cuprins, în opinia tuturor Părinților, în nesupunerea, în violarea planului divin. Dacă omul ar fi acceptat porunca lui Dumnezeu în spiritul dragostei filiale, el ar fi răspuns voinței lui Dumnezeu printr-o totală renunțare la sine; ar fi respins bucuros nu numai fructul oprit, dar şi orice obiect exterior, pentru a trăi doar în Dumnezeu, pentru a căuta în mod onest să realizeze unirea cu El. Porunca lui Dumnezeu arăta voinței umane cărarea de urmat pentru a dobândi îndumnezeirea, renunțarea la tot ceea ce nu este Dumnezeu. Însă voința umană a ales cărarea opusă. Separându-se de Dumnezeu, s-a supus puterii diavolului. Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Maxim Mărturisitorul, cercetând în mod special aspectul fizic al păcatului, au arătat că, în loc să urmeze înclinarea sa naturală spre Dumnezeu, mintea omenească s-a îndreptat spre lume; în loc să spiritualizeze trupul, ea a cedat tendinței vieții animale şi senzuale, supunându-se lumii materiale. Sfântul Simeon Noul Teolog[47] vede dezvoltarea progresivă a păcatului prin faptul că omul, în loc să se pocăiască, încearcă să se justifice în fața lui Dumnezeu. Adam aruncă întreaga răspundere asupra Evei: „femeia pe care Tu mi-ai dat-o”, făcându-L astfel pe Dumnezeu cauza originară a propriei sale căderi. Eva acuză, la rândul ei, şarpele. Refuzând să recunoască faptul că originea răului există numai în propria lor voință liberă, oamenii resping posibilitatea de a se elibera ei înşişi de rău şi îşi supun libertatea unei necesități exterioare. Voința se împietreşte şi se închide în fața lui Dumnezeu. După cum spune Mitropolitul Filaret al Moscovei, „Omul a oprit revărsarea în sine a harului divin”.

A prilejuit, oare, pierderea harului căderea omului în păcat? Noțiunea de *gratia supererogatoria,* adică harul adăugat naturii pentru a o îndruma direct spre Dumnezeu, este străină învățăturii Bisericii de Răsărit. Făcută după chipul lui Dumnezeu, persoana umană a fost îndreptată spre prototipul său, natura ei căutând în mod irezistibil pe Dumnezeu în virtutea voinței sale, care este o putere spirituală şi rațională. „Firea dreaptă a omului primar” s-a întemeiat pe faptul că omul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, putea fi o natură bună, îndreptată spre bine, adică spre comuniune cu Dumnezeu, spre dobândirea harului necreat. Dacă această natură bună s-a îndepărtat de creatorul ei, lucrul a fost posibil în virtutea capacității ei de auto-determinare lăuntrică - *autexousia.* Aceasta îi dă omului posibilitatea de a acționa şi a voi nu numai în conformitate cu înclinațiile sale naturale, dar şi în opoziție cu propria natură, pe care o poate deforma, făcând-o „anti-natură”.

Căderea naturii umane este consecința directă a autodeterminării libere a omului care se supune acestei condiții în mod voit. Condiția antinaturală trebuie să ducă la dezintegrarea naturii umane; această dezintegrare îşi găseşte finalitatea în moarte, care este stadiul ultim al îndepărtării de Dumnezeu a naturii deformate. În această natură deformată nu mai există loc pentru harul necreat; după Sfântul Grigorie de Nyssa, în ea, mintea, ca fața unei oglinzi, în loc să-l reflecte pe Dumnezeu, preia chipul material fără formă[48], în care patimile violează structura ierarhică originară a ființei umane. Prin urmare, pierderea harului nu este cauza, ci mai degrabă consecința căderii în păcat. Omul a blocat în sine capacitatea de a intra în comuniune cu Dumnezeu; a închis calea harului care trebuia să se reverse prin el asupra întregii creații.

Această interpretare materială a păcatului şi a consecințelor lui nu exclude, după

[46] Sfântul Marcu Ascetul, „Despre Legea spirituală”, 142, P.G. 65, col. 921-924.

[47] A XLV-a predică în ediția din Smyrna şi în trad. în rusă. A XXXIII-a predică în traducerea latină, ed. Migne, P.G. 120, col. 449 AB.

[48] *Despre structura omului,* XII, P.G. 44, col. 164.

învățătura Bisericii de Răsărit, cealaltă parte care se impune mereu: aspectul personal, moral al păcatului, adică păcătuirea şi pedeapsa. Cele două aspecte sunt inseparabil unite, deoarece omul nu este numai natură, ci şi o persoană care se confruntă cu un Dumnezeu personal, în relație personală cu El. Dacă natura umană se dezintegrează ca o consecință a păcatului, dacă păcatul introduce moartea în lumea creată, atunci aceasta nu înseamnă numai că omul a creat o nouă condiție *(hexis),* un nou mod de existență în rău, dar şi că Dumnezeu a pus hotar păcatului, făcând posibil sfârşitul lui prin moarte: „Căci răsplata (lat. = *stipendia,* gr. = *opsonia)* păcatului este moartea". „Suntem mlădițele unui neam întinat"[49], spune Sfântul Macarie Egipteanul. Cu toate acestea, nimic din natură - nici chiar demonii - nu poate fi în mod esențial rău.

Însă păcatul, acest parazit al naturii, înrădăcinându-se în voință, devine un fel de „anti-har". El pătrunde în ființă, trăind în ea, făcând-o prizonierul propriei sale voințe, veşnic fixate în rău. În lume apare un nou pol, opus chipului lui Dumnezeu. Acest pol, iluzoriu în sine, devine real prin voință (acesta este paradoxul posedării ființei de către neființa însăşi, despre care vorbeşte Sfântul Grigorie de Nyssa). Prin voința umană, răul devine o putere care viciază creația („blestemat este pământul din pricina ta", se spune în Facere). Cosmosul, care reflectă veşnic măreția lui Dumnezeu, dobândeşte simultan un aspect sinistru, „aspectul nocturn al creației", după expresia unui teolog şi filosof rus. Păcatul este introdus acolo unde harul ar fi trebuit să domnească şi, în locul plinătății divine, în creația lui Dumnezeu se deschide abisul înspăimântător al neființei: porțile iadului sunt deschise prin libera voință a omului.

Adam nu şi-a împlinit vocația. El nu a ştiut nici cum să dobândească unirea cu Dumnezeu, nici cum să îndumnezeiască lumea creată. Ceea ce nu a realizat atunci când se bucura de deplinătatea libertății sale a devenit pentru el imposibil din clipa în care, în mod voit, s-a robit față de o putere exterioară. De la Cădere şi până la Cincizecime, energia divină, harul necreat şi îndumnezeitor, a rămas străină naturii umane şi a lucrat asupra ei numai din afară. Profeții şi drepții Vechiului Testament au fost instrumente ale harului. Harul a lucrat prin mijlocirea lor, însă nu a fost împărtăşit oamenilor, ca putere personală a lor. Îndumnezeirea, unirea cu Dumnezeu după har, devenise imposibilă. Planul divin nu a fost însă distrus de păcatul omenesc; chemarea celui dintâi Adam a fost împlinită de Hristos, cel de-al doilea Adam. După expresia Sfântului Irineu din Lyon şi a Sfântului Atanasie cel Mare, repetată de Sfinții Părinți şi de teologii tuturor timpurilor, „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu"[50]. Totuşi, această lucrare, desăvârşită de Cuvântul întrupat, apare pentru neamul omenesc decăzut, în aspectul ei imediat, ca operă de mântuire, ca răscumpărare a lumii înrobite de păcat şi de moarte. Cei care se simt ispitiți de învățătura despre *felix culpa* uită adeseori că, distrugând stăpânirea morții, Mântuitorul nostru ne-a deschis o nouă cale spre îndumnezeire, care este țelul ultim al omului. Astfel, lucrarea lui Hristos aduce cu sine lucrarea Duhului Sfânt (Luca 12, 49).

[49] Despre puterile întunericului care inundă spiritul omului, vezi *Omilii spirituale,* XXIV, 2, XLIII, 7-9 şi P.G. 34, col. 664, 776-777. Trad. în rusă a *Operelor* Sfântului Macarie Egipteanul, pp. 181-182,280-281.

[50] Sfântul Irineu din Lyon, *Împotriva ereziilor,* V, prefață, P.G. 7, col. 1120; Sfântul Atanasie cel Mare, *Predică la întruparea Cuvântului lui Dumnezeu,* 54, P.G. 25, col. 192 B; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poëmata dogmatica,* X, 5-9, P.G. 37, col. 465; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt Catehetic,* 25, P.G. 45, col. 65 D.

Indice de nume

Cuprins